SEYYİD HÜSEYİN NASR



MODERN DÜNYADA GELENEKSEL İSLÂM

insan yayınları
nasr kitaplığı

insan yayınları : 55
seyyid hüseyin nasr kitaplığı : 6

genişletilmiş üçüncü baskı
istanbul 2001

isbn 975-574-018-X

orijinal ismi
traditional islam in the modern world

modern dünyada geleneksel islam
seyyid hüseyin nasr

çeviren
sara büyükduru

içdüzen
insan

kapak tasarımı
erhan akçaoğlu

baskı-cilt
istanbul matbaa&mücellit

insan yayınları
kerestecïler sitesi, mehmet akif cad.
kestane sok. no: 1 merter–istanbul
tel.: 0212. 642 74 84 faks: 0212. 554 62 07
www.insanyayinlari.com.tr
insan@insanyayinlari.com.tr

Modern Dünyada Geleneksel İslâm

SEYYİD HÜSEYİN NASR

Çeviren
Sara Büyükduru



insan yayınları

1933 yılında Tahran'da doğdu. Yüksek öğrenimini ABD'de, Massachusette Institute of Technology'de fizik dalında yaptı. Harvard Üniversitesi'nde bilim tarihi alanında doktora yaptıktan sonra 1958 yılında İran'a döndü. Bir süre Tahran Üniversitesi'nde felsefe ve bilim tarihi profesörlüğünde bulundu. 1962-1965 yılları arasında Harvard'da bilim tarihi dersleri verdi. 1972 yılında Tahran Üniversitesi rektörlüğüne getirildi. Halen ABD'de George Town Üniversitesi'nde İslâm araştırmaları profesörü olarak görev yapmaktadır.

Nasr'ın birçoğu yayınevimizce olmak üzere Türkçe'ye kazandırılmış eserleri şunlardır:
İnsan ve Tabiat
İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı
Üç Müslüman Bilge
İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş
İslâm: İdealler ve Gerçekler
Batı Felsefeleri ve İslâm
Felsefe, Edebiyat ve Güzel Sanatlar
İslâm ve İlim
Modern Dünyada Geleneksel İslâm
Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet
İslâm'da Bilim ve Medeniyet
İslâm Sanatı ve Manevîyatı
Makaleler (1-2)
Söyleşiler
Bir Kutsal Bilim İhtiyacı
Kutsalın Peşinde
Bilgi ve Kutsal
İslâm'da Düşünce ve Hayat
Felsefe, Edebiyat ve Güzel Sanatlar
Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi

İçindekiler

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla

ÖNSÖZ

batılı çevrelerde İslâm'a son yıllarda yoğun bir ilgi artışı görülmekte ise de bu, İslâm'ın çeşitli vechelerinin daha iyi kavranmasına yardımcı olmaktan ziyade, karışıklığa yol açmıştır. Bazen de konunun kendisinden kaynaklanan duygusallık ve bazı kesimlerin İslâm konusundaki araştırmalarına hakim olan çıkarlar, İslâm'ın tahrif edilmesine sebebiyet vermiştir.

Yirmi otuz yıl öncesine kadar müslümanlar, oryantalistlerin ve İslâm araştırmacılarının çalışmalarındaki tahrifatlardan ve batı kamuoyunun büyük bölümünün İslâm hakkındaki cehaletinden haklı olarak şikayet etmekteydiler. Bugün ise, İslâm dünyasının kimi kesimlerinin öz-niteliklerini yeniden vurgulamaya ve İslâm geleneğini korumaya yönelik samimi çabaları kadar, yazık ki İslâmın her türden siyasî güç tarafından kullanılması da, İslâmi konulara olan ilgisizliği oldukça azaltmıştır. Bununla birlikte, klasik oryantalistlerin yanlış yorumlarına yenileri eklenmiştir.

Şimdilerde ise bilim adı [yahut maskesi] altında, İslâmi mevzuları gazeteci üslubuyla işleyen bir yığın eser ortalıkta boy göstermekte; komünist diye tanımlanan dünyadan çıkıp Batıya ve giderek İslâm aleminin bazı kısımlarına sirayet eden İslâmın solcu ve çoğunlukla, açıkça Marksist bir yorumu; ve nihayet Batıdaki İslâm imajının gerek söz, gerekse eylem olarak oluşmasında küçümsenmeyecek bir rol oynayan ve

halen Avrupa dillerinde miktar itibariyle önemli bir literatür üreten sözde yeni bir dirilen ya da 'fundamentalist' İslâm sözkonusudur.

Bu ve diğer çağdaş İslâm yorumlarının ortaya çıkmasıyla birlikte, İslâm'ı yüzyıllar boyu geleneksel biçimde yaşanıldığı ve gözlendiği tarzda anlamak oldukça güçleşmiştir. Evet; bazıları İslâm'ın Batıcıl yorumuna sahip çıkmakta; kimileri İslâm dünyası içerisinde modernizmin sözcülüğüne soyunurken, kimileri de fundamentalizm denilen fikir ve hareket yelpazesini desteklemekte. Peki şu halde, Atlantik'ten Pasifik'e kadar müslümanların çok büyük bir çoğunluğu tarafından hâlâ sürdürülen; 14 yüzyıllık İslâm tarihi boyunca İslâm dünyasında sade mü'minler, sufiler, şairler ve sanatkarlar, ilim adamları, filozoflar, kelamcılar ve fakihler tarafından yaşanan İslâm'ın; geleneksel (tradisyonel)(*) İslâm'ın savunusunu kim üstlenecektir?

Bu kitap, İslâm konusunda yazdığımız diğer kitaplarda olduğu gibi, geleneksel İslâm'ın ne olduğunu açıklama ihtiyacına bir cevap olarak kaleme alınmıştır. Hemen her gün, İslâmi düşüncenin ne idüğüne dair ve genellikle İslâmi kimliğe sahip çıkan birtakım modernist veya 'fundamentalist' çevrelerin imzasını taşıyan yeni bir yayın ortaya çıkmakta. Batılı bir İslâm araştırmacısı, bugün İslâm dünyasını kaplayan entellektüel tartışmalara şahsen dahil olmadığı için bu konulara muhtemelen daha dengeli bir ilmî cevap verebilmektedir.

Halihazırda tartışılmakta olan bu gibi konularda geleneksel İslâm'ın bakış açısını elimizden geldiğince yansıtarak, Batı'nın İslâmi konulardaki müktesebatına mütevazi bir katkıda bulunmaya çalıştık.

Daha önceki bazı kitaplarımızda, özellikle *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı* ve *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, adlı eserlerimizde, günümüz dünyası ile çatışan birtakım geleneksel İslâmi görüşleri incelemiştik. Bu kitapta, hem geleneksel İslâm ile onun öze dönüşçü ve 'fundamentalist' görünümleri arasındaki zıtlıklar üzerine daha kapsamlı bir şekilde yoğunlaşarak ve hem de Giriş'te, geleneksel İslâm'ın kendine has tabiatını irdeleyip Batı'daki İslâm anlayışı ve İslâm dünyası için özellikle önemli olan konuları tartışarak, aynı gayeyi sürdüreceğiz.

Birinci kısımda, İslâmi geleneğin bugün sıkça tartışılan temel veçheleri ele alınmaktadır; ilk olarak, Batı'da herkesçe malum olan, ancak

---

(*) Kitabın anahtar terimlerinden birisi olan *geleneksel* terimi, burada sosyolojik değil otantik, dini, ananevi anlamlarına gelen teolojik bir kavramdır. (çev.)

çoğunlukla yanlış anlaşılan ya da kasıtlı olarak çarpıtılan bir terim olan cihadın anlamı üzerinde yoğunlaşılmıştır. İzleyen bölümde ise, geleneksel İslâm kaynaklarında tanımlanan ve geleneksel İslâm toplumunda rastlanan çalışma ahlakı incelenmektedir; burada, *kaynaklarda tanımlanan-rastlanan* biçiminde kasti bir ayrımla, İslâm'ın çalışma ahlakının kalıcı değerini ve süregelen geçerliliğini belirlemeye çalıştık. Sonraki denemede, dikkatimizi kadın-erkek ilişkisi gibi hem manevi, hem de sosyal yönleri ile kritik bir meseleye çevirdik. Burada, günümüzde pek moda olan tavırlara kapılmaksızın, ancak kadının İslâm'daki rolü ve yeri ile ilgili tartışmalara da kayıtsız kalmadan; diğer bütün sosyal ilişkilerin kurulduğu zemini oluşturan kadın-erkek ilişkisinin İslâm'daki psikolojik ve metafizik esaslarını anlatmaya çalıştık. İlk kısmın son bölümünde Safevîler dönemi İran'ında devlet dini olarak gelişen Şiîlik hakkında bazı bilgiler vermeyi amaçladık; böylelikle Şiiliğin İran ve genelde Ortadoğu'da oynadığı rolün anlaşılması için gerekli olan derin teolojik ve tarihi zemini sunmaya gayret ettik.

İkinci kısım, günümüz İslâm dünyasının değerlendirilmesi ve geleneksel, 'fundamentalist', modernist unsurların-güçlerin birbirleriyle olan ilişkilerinin açıklanmasıyla başlayarak, geleneksel İslâm'ın modernizmle karşılaşması meselesini inceliyor. Burada, geleneksel İslâm ve modern düşüncenin entelektüel yönleri arasındaki ilişki ile müslümanların bugünkü entelektüel hayatına geleneğin etkisi üzerine düşünceler serdediliyor. Bu kısım, İslâmi değerler bağlamında "kalkınma"nın anlamı gibi, İslâm aleminde çeşitli güçler arasındaki mücadelenin temelini oluşturan bir konuya değgin bir bölümle sona eriyor.

Kitabın üçüncü ve en uzun kısmı çeşitli kültürel bağlamlarda, geleneksel İslâm ve modernizm arasında ortaya çıkan farklılıklara ayrılmıştır. Bu kısımda, ilk olarak kapsamlı bir şekilde, bütün İslâm ülkelerinin temel meselesini oluşturan eğitimi; sonra da çalışılması ve öğretilmesi eğitimle ve gelenek ile modernizm arasındaki entelektüel çekişmeyle yakından alakalı olan felsefeyi ele aldık. Son olarak, İslâm dünyasında büyük bir tartışma ve heyecana yol açan ve aynı zamanda bütün ümmetin dinî ve kültürel hayatında hayli etkisi bulunan, birbirine yakın iki disiplini; mimari ve şehir planlamacılığını inceledik.

Çalışmamızın son kısmı, İslâm araştırmalarına yaptıkları katkılardan ötürü, üç müstesna Batılı İslâmiyatçının değerlendirilmesine hasredilmiştir: Bunlardan ilki bir katolik, ikincisi protestan, üçüncüsü de bir müslümandır. Bu kısım, sadece bu bilim adamlarının eserlerinin değer-

lerini anlatmakla kalmamakta; aynı zamanda geleneksel İslâm'ın Batı bilimiyle ilgili hükmünü, modernizm ve fundamentalizm'den farklı olarak, sadece coğrafyaya değil, hakikate de dayanarak verdiğini göstermeye çalışmaktadır. Geleneksel bakış açısı, oryantalist açıklamalardaki çarpıtmaları eleştirirken, herhangi bir iddia sahibini sırf batılı diye küçültme gayreti içine girmeyecektir; aynı şekilde, batı kaynaklı herhangi bir çalışmanın gelenekçi perspektif tarafından takdir edilmesi de, onun batılı bir dilde yazılmış bulunmasından ve çağdaşbilimin tüm imkanlarını kullanmasından doğan bir aşağılık kompleksinden kaynaklanmaz. Umarız bu denemeler, Batıda İslâm konusunda yapılan araştırmaların sevgi ve sempatiye dayalı olarak, ya da bilim ciddiyetinden ve (daha da önemlisi) hakikatin isteklerinden taviz vermek zorunda kalmadan gelişebilmesine, olumlu katkılar sağlar.

İslâmi anlayışa göre gelecek sadece Allah'ın ellerindeyse ve gelecekle ilgili bilgilere yalnız O sahipse de, bugün İslâm aleminin geleceği ile o kadar ilgilenilmektedir ki, bu hararetli konuya da yer vermek gerektiğini hissettik. Bundan dolayı son makalemiz, İslâm alemindeki mevcut eğilimleri ve bunların gelecekteki muhtemel dönüşümünü göstermeyi amaçlamaktadır. Bu incelemeyi, insan bilgi ve biliminin, insanlık tarihinde Allah'ın iradesinin açılımının tüm safhalarını kavrayamayacağı bilinciyle yaptık. Şu halde, en doğrusunu Allah-u Teala'nın bildiğinin de bilincindeyiz.

Müsveddeyi yayına hazırlarken yardımı elzem olan Katherine O'Brien'a en samimi şükranlarımızı sunuyoruz. Bu denemeler toplamının, Batı'nın İslâm hakkındaki görüşlerinde gerçek payını artırmada ve bu tür açıklamaları, eğitimleri ve yetişme tarzları sebebiyle, geleneksel tarzda yapılmış olanlardan daha iyi kavrayacak müslümanların geleneksel İslâm öğretilerini benimsemesinde naciz bir adım sayılmasını ümid ediyoruz. Şu anda, Batı'nın İslâm'ı daha doğru şekilde anlamasına yönelik her çabanın hem İslâm, hem de Batı aleminin faydasına olacağı şüphesizdir; çünkü zaman ve uzay kalıpları içinde gelişen insanlık tarihini ve içsel hayat dokusunu oluşturan siyasî ve iktisadi alanlardaki çalışmalar kadar, manevî, sanatsal ve entelektüel hayatı da kucaklayan her iki alemin kaderleri, -her zaman idrak edilemese de- birbiriyle bağlantılıdır.

Vemâ tevfikî illâ billah.

12 Ramazan 1385/1 Haziran 1985

GİRİŞ

GELENEKSEL İSLÂM NEDİR?

İki yüzyıl önce, bir batılı, Konfüçyüsçü bir Çinli veya Hindistanlı bir Hindu İslâm'ı incelemeye kalksaydı, karşısına tek bir İslâm geleneği çıkacaktı. Böylesi bir araştırmacı, sayısız düşünce ekolünü, fıkhî ve kelamî yorumu ve hatta ana gövdeden kopmuş birçok mezhebi gözlemleyebilecek; itikadi ve ameli anlamda hem ortodoksluk hem de heterodokslukla karşılaşacaktı. Ancak bütün gözlemledikleri; bir tasavvuf şeyhinin batınî ifadelerinden bir alimin fıkhi içtihatlarına, Şam'lı Hanbeli bir tabibin katı kelamî görüşlerinden Şia'nın kimi aşırı biçimlerinin dengesiz fikirlerine kadar, şu veya bu derecede aynı İslâmi geleneğe ait olacaktır: ki işte bu, kökleri Kur'an ve Hadis'le, gövdesi ve dalları gelenekle beslenmiş; 14 yüzyıl boyunca gelişip yerkürenin hemen her köşesine yayılmış bulunan biricik İlahi Kaynak ağacıdır.

Sonraları, yaklaşık iki yüz yıl kadar önce, modernizm dalgaları darü'l-İslâm'ın kıyılarını dövmeye başlamış ve zamanla her yer sular altında kalmıştır. Modernist fikir ve hareketlerin İslâm dünyasının kimi kesimlerinde, bilhassa bilim, astronomi ve tıp gibi alanlarda ağırlığını hissettirmeye başlaması, geç 12./18. yüzyıl ila erken 13./19. yüzyıla denk düşer. Hemen ardından önce eğitim, sosyo-politik düşünce, hukuk; da-

ha sonra da felsefe ve sanat, ve en nihayet dinin kendisinde modernist yönsemeler görülmeye başlanmıştır. Modernizmin ruhunun Avrupa Rönesansı'ndan neşet eden hümanist ve seküler düşüncelerle şekillendiğini bilenler için, İslâm aleminde modern ve geleneksel unsurlar arasında ortaya çıkan çatışmayı kestirmek, pek güç olmayacaktır.

Son zamanlarda, geleneksel İslâm'ın yalnızca modernizmden değil, Batılı araştırmacılar ve gazeteciler tarafından 'fundamentalist' ya da öze dönüşçü İslâm olarak adlandırılan; daha çok duygu ve eyleme dayalı bir düşünce biçiminden de ayırdedilmesi yönünde şiddetli bir ihtiyaç belirmeye başlamıştır. Şüphesiz, kökleri 12./18. yüzyıla kadar uzanan öze dönüşçü hareketler de vardır. Ne ki bu erken "fundamentalizm", mesela Vehhabilik ya da Hindistan'daki Deoband okulu; geleneksel normlardan bir sapma olmaktan ziyade, İslâmi geleneğe birçok yönden muhalefet etmekle ve son derece zahirî olmakla birlikte hâlâ ortodoksluğunu koruyan, bir parça kırpılmış bir geleneksel İslâm tarzıydı. Reform adına geleneksel İslâm'ı zayıflatıp kısırlaştırmış olmaları gerçeğine rağmen, Batılı araştırmacılarca İslâm'ın hakiki dirilticileri kertesinde abartılmış bu tür hareketlerin, modern ve geleneksel olan arasındaki çatışkı yardımıyla açıklanması mümkündür. Avrupa dillerinde el-Afganî diye de bilinen Cemaleddin Esterabadi veya Muhammed Abdulvehhab hakkındaki eserler; yalnızca politik lider vasıflarıyla değil, dini ve batınî taraflarıyla da göze batan bir Abdulkadir Cezairi veya Şeyhü'l-Alevi üzerine yazılanlardan çok daha fazladır.[1]

Bununla birlikte bugün, gelenekselciliğe karşı çıkan modernist akımlar kadar, modernizme ve onun yüzyıllar boyu gelişip serpildiği toprak olan Batı medeniyetine muhalif; İslâm'ı canlandırmaya yönelik başka birtakım hareketler de mevcuttur. Tarihin şu devresinde, 'İslâmi fundamentalizm' veya 'yeni fundamentalizm' diye anılan bu hareketleri, sık sık karıştırıldıkları geleneksel İslâm'dan ayırdetmek oldukça mühimdir. Aslında İslâm üzerine geleneksel tarzdaki eserleri okuyan[2] ve onları yeni fundamentalistlerin yürüttükleri çalışmayla kıyaslayan herkes, yalnız muhteva değil teneffüs ettikleri hava açısından da aradaki temel farklılıkları hemen sezecektir. Muhakkak ki, 'fundamentalizm' olarak adlandırılan akımın bazı yönleri İslâm'ın geleneksel yorumuna yakındır. Geleneksel İslâm'ın bazı boyutları ile kimi 'fundamentalizm' tiplerinin belli alanlarda mutabık olduğu söylenebilirse de, şu an 'fundamentalizm' diye ifadelendirilen siyasi-dini hareketin temel anlamı, bi-

zim burada yaptığımız keskin ayrımı doğrularcasına, ana tavrı açısından geleneksel İslâm'dan farklıdır.

Bu temel farklılıkları belirtmeden önce, diğer dört kitabımızda olduğu gibi burada da kullandığımız "gelenek" teriminin anlamı üzerinde durmamız gerekiyor. "Gelenekselciler' söz konusu terimi, hem vahiy yoluyla insana bildirilen kutsal, hem de bu ilahi mesajın insanlık tarihi boyunca durmadan açılması anlamında kullanmaktadırlar: İlahi mesaj, hem Asl'la yatay anlamda bir sürekliliği, hem de gelenek hayatındaki her hareketi tarihötesi Aşkın Hakikat'e bağlayan dikey bir bağı ifade etmektedir. Öncelikle gelenek, kelimenin tam anlamıyla dini ve onun bütün vechelerini kapsayan, *ed-din*'dir; yine, alışılmış, gelenekselleşmiş ve ilahî modellere dayanan anlamında, *es-sünnet*'tir; ve tasavvufta da görüldüğü gibi, geleneksel dünyadaki düşünce ve hayatın her devri, her aşaması ve her asrını Asl'a bağlayan zincir, yani *es-silsile*'dir. Bunun için geleneği, kökleri İlahî Tabiat'taki vahiyde bulunan, dalları ve gövdesi asırlar boyunca gelişmiş bir ağaca benzetebiliriz. Gelenek ağacının özünde din; onun özünde de ağacın yaşamını sürdürmesini sağlayan, vahiy kaynaklı *bereket* bulunmaktadır. Gelenek, kutsal, ezeli ve ebedi Hakikati; tükenmez hikmeti ve Hakikatin değişmez prensiplerinin farklı zaman ve mekan şartlarında sürekli uygulanmasını ifade eder.[3] Bir gelenek ömrünü tamamlayabilir- geleneksel uygarlıklar da çökebilir; yine de bu çöküş ve geleneksel uygarlıklarda her zaman varolan mücadele halindeki düşünce ekolleri, hâlâ gelenek çatısı altında bulunmaktadır. Geleneğe doğrudan karşı çıkanlar, ilerde inceleyeceğimiz 'karşı-gelenek' ve tabii ki, 'gelenek' gibi bir terim olmaksızın varlığı anlamlandırılamayacak, modernizmdir. Modernizm, tabiatı gereği, dinî ve metafizik alanlarda hakikatin yerine yarı hakikatlari ikame eden ve söz konusu geleneğin temsil ettiği bütünlükten vazgeçmiş bulanık bir görüntü sergilediği için, gelenekselciler gelenek ile modernizmin birbirine tam anlamıyla zıt olduğunda ısrar etmektedirler.

Geleneksel İslâm'ın önemi, İslâm'ın farklı vechelerine karşı takındığı tavırla da değerlendirilebilir. Şüphesiz, geleneksel İslâm Kur'an-ı Kerim'i, hem biçim hem de içerik itibariyle, zaman ve mekandan münezzeh; yaratılmamış; ezeli ve ebedî kelamın dünyevî tecessümü olarak kabul etmektedir. Ayrıca Kur'an'ın lafzi ve tarihi tefsirlerinden akılcı ve metafizik yorumlarına kadar tüm geleneksel yorumları da kabul etmektedir. Kur'an'ı, sadece kelimelerin lügat ve zahiri anlamlarına dayanarak

değil, Peygamberimiz'e dek uzanan tefsir ilmi geleneğine dayanarak ve yazılı kaynaklar kadar lafzî nakillere de güvenerek yorumlar. Söz konusu yazılı tefsirler, Hasan el-Basri ve İmam Cafer es-Sadık'ın eserlerinden, günümüz gelenekselci alimlerin eserlerine dek uzanmaktadır.

Hadis konusunda geleneksel ekol, Sünnî alemin sahih kabul ettiği altı hadis kitabının yanısıra, Şia'nın 'Dört Kitab'ını da muteber saymaktadır.(*) Geleneksel İslâm, mevzu' hadislere günümüz ilim adamlarınca getirilen eleştirileri de dikkate alır. Ancak, Kutsal'ın maddi-zamansal akışa vahiy aracılığıyla müdahalesinin inkarı ve bilgiyi, Kaynak'la arasındaki direkt bağ yoluyla edinen Peygamber'in nakillerinin gerçekliğinin reddi gibi kimi modern eleştiri temelli iddiaları da sorgusuz sualsiz kabul etmeyecektir. Geleneksel İslâm hadisi reddetmez; çünkü, çağdaş dünyanın tarihî nedensellik anlayışıyla ve Batı dini düşüncesine de nüfuz etmiş olan vahyin sulandırılmış anlamıyla uyuşmaz. Şu halde geleneksel ekol, gelenek hayatiyetini sürdürdükçe hakikati o gelenek içinde koruyacak bereketi ve geleneğin tarihî devamlılığına dayanan, yüzyıllar boyu işlenmiş hadis ilminin eleştirel metodlarını ölçü olarak kabul eder. Elbette ki hadis külliyatı da, eleştiri, yazılı olmayanın var olmadığı gibi bir varsayıma dayandırılmadığı müddetçe, her türlü tenkide açıktır. Geleneksel bakış açışı bu konuda, İslâm felsefesinin ünlü 'ademü'l-vucdanı la yedüllu 'ala ademi'l-vücud'; yani, 'bir şeyin bilinmemesi o şeyin var olmadığına delil teşkil etmez' düsturunu rehber edinir.

Geleneksel İslâm, Şeriat'ı bütünüyle klasik fıkıh okullarında (mezahib) özümsendiği ve asırlar boyunca yorumlandığı şekliyle, İlahi Hukuk olarak savunur. Ayrıca, şer'î prensipler esas alınarak yeni görüşler ileri sürülebilmesini (içtihad) ve kıyas, icma, istihsan gibi geleneksel şer'i prensiplere[5] sadık kalınmak şartıyla, İlahi Hukuk'un yeni oluşan şartlara uygulanmasını da kabul eder. Yine, geleneksel İslâm'a göre ahlakın tamamı, Kur'an ve hadise veya daha somut şekliyle Şeriat'e dayanır.

Geleneksel İslâm, kimi tarikatlerin içine düştükleri çürümüşlük halini göz ardı etmeksizin, ama tasavvufi hakikatlerin sadece ehil olanlara açılabileceği gerçeğini de korumak gerektiğinin bilinciyle, tasavvuf

(*) Yazarın sahih hadis hitaplarına Şiilerin dört sahih hadis kitabını dahil etmesinden de anlaşılmaktadır ki, "geleneksel İslam' terimi bu bağlamda sünni dünya ile sınırlı olmayıp tüm İslam alemindeki "düşünce ve hayat" ile ilgili faaliyetleri kapsamaktadır. (çev.)

ve tarikati, İslâm vahyinin kalbi ya da iç boyutu olarak değerlendirmektedir. Geleneksel İslâm'ın tasavvufa bakışı, 12./18. yüzyılın püriten-modernist hareketlerinden önce varolan ve tasavvufu bütün cemaatçe takip edilmesi gereken bir yol olarak değil ve fakat Yaratıcı'ya her yerde ve her zaman yakın olmayı isteyenler için bir 'ermişlik yolu' olarak gören anlayışa yakın olmasında belirginlik kazanır. Yine burada tasavvufun tek bir ekol ya da tarikatle özdeşleştirilmesi değil, çeşitli tarikatlerde görülen hakikatin kabulü ve tarikatler arasındaki farklılığa saygı duyulması söz konusudur. Geleneksel ekol, İslâm'ın batınî ve zahiri boyutları arasındaki muhalefette de aynı yaklaşımı sergiler. Aslında bu muhalefet, İslâmî vahyin tabiatı ve vahyin gönderildiği insanların durumu göz önüne alındığında lüzumludur. Bu nedenle geleneksel ekol, sünni dünyada el-Gazalî ve şiî dünyada da Şeyh Bahaeddin el-Amilî gibi hem zahirî hem de batıni ilimlere hakkıyla vâkıf alimlerin, batini olanın zahirî olanı ihata ettiğini ve zahiri olanın batınî olanı dışladığını; onu kapsamadığını açıklarken İslâm'ın her iki boyutunu da savunmalarını aynen benimser.[6]

Her geleneksel alim, ne bütün geleneksel düşünce ekollerinde üstad olmuş ne de bu ekollerin tüm kaide ve öğretilerini tamamiyle kabul etmiştir. Hatta geleneksel dünyada bile, bir kelam ekolünün taraftarları diğer bir ekole; kelam taraftarları felsefeye ve bir felsefe ekolünün taraftarları da diğer filozoflara karşı çıkmışlardır. Fakat tüm bu karşıtlıklar da, yine, geleneksel düşün-evreninin bir parçasıdırlar. Gelenekselciler bir ekolü, diğerini yok farzederek savunmamışlar; her biri İslâmî vahiyden neşet eden bütün bu düşünceleri, İslâmî entelektüel geleneğin ürünleri olarak değerli saymışlardır. Yine birçok geleneksel İslâm felsefesi, kelam ve bilim ekolü, İslâmî dünya görüşü ışığında değerlendirilmiştir. Kimi alimler bu ekolleri, modern Batı düşüncesinin gelişiminde şu veya bu şekilde bir merhale işlevi görmüş olmalarından ötürü değerli bulurken, geleneksel İslâm onları, İslâm'ın düşün-evrenini gerçek anlamda kavrayabilmenin anahtarı kabul eder.

Sanat konusuna gelince; geleneksel İslâm, sanatın, İslâmî vahyin bâtınî boyutlarıyla ilişkili olduğu ve dinin manevî hazinelerini görsel-işitsel formlarla aktarabildiği ölçüde İslâmî olduğu kanaatindedir. Gelenekselciler, dinin sadece hakikati değil varlığı da kapsadığını ve İslâm sanatının verdiği bereketin, Şeriat'ın kendisi kadar dinin diri tutulması açısından da gerekli olduğunu savunmaktadırlar. İslâm sanatının kimi formları bel-

li alanlarda tamamen yok olmaya yüz tutmuş ve kimi geleneksel sanat türleri çok daha hayatî ve merkezî bir hale gelmişse de, söz konusu formların insan ruhu üzerindeki etkisi yadsınamaz. Yalnızca dinin etik boyutuna vurgu yaparak İslâm sanatının önemini görmezden gelmek, son derece yanlıştır. Kur'an mesajı, sadece insanların nasıl davranacaklarıyla ilgili kuralları değil, onların eşyayı nasıl kullanacaklarıyla ilgili prensipleri de sunmaktadır. İslâm sanatı İslâm manevîyatıyla doğrudan ilintilidir[7] ve gelenekselciler, toplumun maddi refahı adına bugün İslâm dünyasını mimarî ve benzeri şekillerde istila eden tüm çirkinliğe karşı, geleneksel sanatın en sadık savunucuları durumundadırlar.

Geleneksel, modernist ve 'fundamentalist' fikirler arasındaki ayrılık, başka hiçbir alanda, siyaset, sosyal hayat ve ekonomi alanlarında görüldüğü kadar belirgin değildir. Sosyal hayatı ele alırken, geleneksel yaklaşım aile, köy ve mahalle gibi şer'î birimlere ve dini bağlarla oluşturulmuş sosyal bir dokuya dayanır. Ekonomide gerçekçilik, gerçekleşmeyecek bir idealizm uğruna feda edilmez; çok çalışma, dürüstlük ve kanaatkârlık gibi faziletlerin yalnızca bir dış güç tarafından zorla benimsetilmesi söz konusu değildir. Ekonomi daima, bireyler arası ilişki ve güvenin korunduğu geleneksel pazar tarzı insani bir mekanizma olarak algılanır; oysa günümüzdeki gayrı şahsi ve dev kuruluşların boyutları, yüzyüze insan ilişkilerini imkansız kılmaktadır.[8]

Geleneksel görüş, siyaset alanında her zaman İslâmî normlara dayalı bir realizmi savunmaktadır: Sünni dünyada hilafeti, onun yokluğunda da ümmetin ihtiyaçları ve şeriat'ın gerekleri doğrultusunda geliştirilmiş saltanat benzeri siyasî kurumları benimsemektedir. Yeni bir Ömer veya Ebu Bekir getirme ümidiyle, bir tür diktatörlükle sonuçlanacak olan, geleneksel sınırlar içindeki İslâmî siyasî kurumlardan ayakta kalanları yıkma gibi bir fantezi de asla geleneksel görüş içinde yer bulamayacaktır. Bu tür diktatörlükler, gerçek İslâmî yönetim şekli olarak sunulsalar da, aslında büyük oranda Fransız Devrimi'nin ve Avrupa'daki diğer önemli tarihi değişimlerin oluşturduğu yüzeysel siyasî kurumlara dayanmaktadır. Şia geleneksel bakış açışı ise, yokluğunda bütün yönetim biçimlerinin eksik/kusurlu sayıldığı On İkinci İmam'ın nihaî yetke sahibi olduğu iddiasını sürdürmektedir. Her iki coğrafyada da geleneksel anlayış, ümmetin aslî olgunluğundan uzaklaştığının; geleneksel İslâmî kurumların yıkılıp yerlerine Batılı ve modern kurumların ikame edilmesinin getireceği tehlikelerin ve zahiri bir güç tarafından değil

de insanların kalplerindeki imanın kuvvetlendirilmesi ile diriltilebilecek daha İslâmî bir düzen ve toplum kurma gerekliliğinin bilincindedir. Sosyal ve siyasi dirilişin geleneksel sembolleri, 12./18. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan 'yenileyiciler' (reformcular) değil, 'müceddid' diye anılan Abdulkadir Geylani, Şeyh Ebu'l-Hasan eş-Şazeli ve Şeyh Ahmed Serhendi gibi büyük velî ve bilgelerdir.

Geleneksel İslâm'ı daha iyi kavramak için, onu, 'fundamentalist' ve modernist fikirlerle mukayese etmek gerekir. Bugün artık bütün uygarlık ve dinlerde geleneksel olanı modern olandan; hatta hatta asıl geleneği, geleneğe karşı olmakla birlikte zahiri açıdan ona benzer kimi özellikler sergileyen sözde-gelenekselden ayırdetmek elzem hale gelmiştir. İslâm dünyası söz konusu olduğunda, 'geleneksel' olanla 'fundamentalizm'in şu veya bu biçimde yansıması olarak ortaya çıkan sözde-geleneksel perspektif arasındaki farklar çok daha belirgindir. Bu sözde-gelenek, her ne kadar İslâm'ın kaynağındaki saflığı yeniden tesis gibi bir iddia içinde bulunsa da, aslında, Peygamber tarafından getirilen ve O'nun Medine'ye hicretinden bu yana 14 asırdır bir ağaç gibi serpilip gelişen geleneksel İslâm'dan son derece farklı bir şey ortaya koymaktadır.[9]

Geleneksel ile sözde-geleneksel ya da karşı-geleneksel arasındaki farklar, geleneksel ve 'fundamentalist' diye anılan ekollerin belli alanlarda mukayesesiyle çok daha net görülecektir.[10] Geleneksel ve 'fundamentalist' ekol, Kur'an'ı ve hadisi kabul ile şeriate verdikleri önem açısından aynı çizgide buluşmuş görünürler; ancak burada bile, oldukça derin farklılıklar söz konusudur. Daha önce de belirtildiği gibi, gelenek, Kur'an ayetlerini anlamada her zaman akli yorumlara ve uzun tefsir ilmi geleneğine önem verirken; 'fundamentalist' akımların hemen hepsi Kur'an'dan bir ayeti gelişigüzel çekip alarak, onu, çoğunlukla Kur'ani yoruma veya tefsire tamamen aykırı bir anlamda kendi amaçları için kullanırlar. Şeriat konusunda da gelenek, bugünkü pek çok 'fundamentalist' akımın tersine, Allah dışında herhangi bir insan otoritesiyle oluşturulan korkuya dayalı baskı yerine, imana, İlahi Hukuk'a içten bağlılığa ve insanı zaaflarıyla kabul eden geleneksel hoşgörülü yargı ortamına önem verir.[11]

Bu alanın dışında, İslâm'da geleneksel olanla karşı-geleneksel arasındaki farklar daha da aşikârdır. Mevcut 'fundamentalist' akımların çoğu bir yandan modernizmi suçlarken, bir yandan da onun en temel yönlerinden bazılarını kabul etmektedir. Bu tutum, modern bilim ve tekno-

lojiye karşı tam teslimiyetçi yaklaşımlarında açıkça görülebilir. Hatta daha da ileri gidip, Kur'an'daki insan tipi Allah'ın yeryüzündeki mükemmel kulu (Abdullah) ve O'nun vekili (halifetullah) değil de modern tüketici imiş gibi; insanın yeryüzünün hakimi (teshir) olduğu şeklindeki Kur'an hükmünü delil göstererek modern insanın tabiata hükmedip onu yok etmesine Kur'an'dan dayanak ararlar. İslâmi ilmin modern bilimden tabiatı ve özü itibariyle ne kadar farklı olduğunu unutarak, İslâmi ilimlerin Batı biliminin temelini Hıristiyanlığa rağmen nasıl oluşturduğunu uzun uzadıya anlatır dururlar.[12] Bu gibi akımların bilim ve teknolojiye yaklaşımları, modernistlerin görüşleriyle; modern yönetim şekillerine sahip müslüman ülkelerle İslâmi devlet olduğunu iddia eden ülkelerin tutumları arasındaki pratik benzerlikte görüleceği üzere, hemen hemen aynıdır. Her iki düşünce biçimi de, yeni buluşların müslümanların ruhunda ve zihninde meydana getirebileceği sonuçları görmezden gelerek bilgisayardan televizyona kadar tüm modern Batı teknolojisini alma yönünde, neredeyse ortak bir yaklaşım sergiler.

Bu ortak tavıra, genel olarak bilgi konusunda da rastlamak mümkündür. Modernistler, Batı'da Rönesans'tan beri, Bilim (el-ilm) ile ilgili bütün geleneksel İslâm öğretilerine zıt yönde gelişen bilginin sekülerleşmesi sürecini yegane ilerleme işareti olarak görürken, 'fundamentalistler' bu karşıtlığın farkına bile varmamışlardır. Peygamber'in, beşikten mezara kadar aranmasını öğütlediği el-ilmin ne olduğunu kendi kendilerine nadiren soran ve el-ilm'i kabaca modern bilgi biçimleriyle bir tutan bu grup, modern bilimi benimsemelerinin İslâm hükümlerinin bir gereği olduğunu iddia etmektedir. Yazık ki, Hz. Ali'ye atfedilen meşhur 'Bana bir kelime öğretenin kölesi olurum' sözünün gerçek anlamından da haberdar değildirler. Yoksa burada geçen 'kelime', bir kimya sözlüğünden ya da bir bilgisayar dilinden mi alınmıştır?![13] 'Fundamentalist' düşüncenin modernizmle olan bağının gerçek tabiatı, her iki kampın bilginin İslâmileştirilmesi türü kimi çözüm önerilerinde değil; Batı'daki bilginin sekülerleştirilmesi sürecinin ve bu sürecin sonuçlarının çağdaş İslâm alemince benimsenmesinde kendini gösterir.

Modernist ve 'fundamentalist' grupların gelenekselci görüşe karşı ortak tavır içinde oldukları bir diğer alan da sanattır. Daha önce de bahsettiğimiz gibi, geleneksel İslâm medeniyeti, insan hayatının her yönünü, Kur'an tecvidinden çanak-çömlek yapımına kadar apayrı güzelliklerle mühürlemiştir. Geleneksel İslâmi ortam, plastik ve tınısal anlam-

da, daima güzelliğini korumuştur; çünkü geleneksel İslâm, güzelliği Hakikat'ın tamamlayıcısı olarak görür. Meşhur bir hadise göre, Allah Hakikat (el-Hakk) olduğu gibi Güzel (Cemil)'dir ve güzelliği sever. Ayrıca İslâm sanatının normları, kaynaklandıkları İslâmi vahiyle ve maneviyatla derûni bağlara sahiptir.[14] Doktrinin hakikati temsil etmesi gibi, dindeki varolma boyutunu da güzellik temsil eder. Oysa modernistler ve 'fundamentalistler' için İslâm sanatının şaheserleri önemsizdir; bu iki grubun, İslâm sanatının manevi değeri hakkındaki görüşleri de aşağı yukarı birbirinin aynıdır: Bir kamp, binanın ne işe yaradığını gösteren uydurma bir minare ve kubbeyi saymazsak, adeta fabrika benzeri camiler inşa eder; diğeri ise, sanki bütün müslümanlar veli imiş veya Muhammedî *bereket*in bireye ve ümmete akışında vasıta işlevi gören bu formların zahiri bir mesnede ihtiyaçları yokmuş gibi, en güzel Moğol veya Osmanlı camilerinde ibadet etmekle fabrikada ibadet etmek arasında bir fark olmadığını savunur. Öze dönüşçü veya 'fundamentalist' denen ekolün modernizmle ve geleneksel İslâm'la varolan ve varolacak olan ilişkisinin gerçek yüzü, en geniş anlamıyla, sanata yaklaşımında ortaya çıkmaktadır.

Ancak, İslâmi diriliş savı taşıyan onca hareketi kaplayan İslâmilik cilası, başka hiçbir alanda siyasetteki kadar ince değildir. Burada herkes İslâm'ın özüne, Kur'an'ın aslî mesajına, Peygamber'in öğretilerine ve Batılı-modern olan herşeyin reddine davet edilmektedir; oysa ki bütün yapılan, aslında Fransız Devrimi'nden beri Avrupa'da ortaya çıkmış en aşırı siyasi fikirleri, güya en katışıksız-en saf İslâmi düşüncelermiş gibi göstermeye çalışmaktan ibarettir. Yine aynı sebepten, bu düşüncedekiler Emevîler'den önce saf olduğu varsayılan İslâm adına devrimi, cumhuriyetçiliği, ideolojiyi ve hatta sınıf çatışmasını savunmakta; ancak Kur'an veya hadisin bu terimleri kullanıp kullanmadığını araştırmaya gerek görmemektedirler. Peki acaba İslâmîlik iddiası taşıyan bir hareket neden böyle kavramlara ihtiyaç duyuyor veya geleneksel İslâmi kurumlara yönelttikleri saldırılar neden hep 'tesadüfen' modern dünyaki solcuların iddialarıyla birebir örtüşüyor?

Modern kavramların dine uyarlanmasında, ideoloji konusu açıklayıcı bir rol oynar. Bugün bu terim aşağı yukarı bütün müslümanlarca kullanılmakta ve büyük bir çoğunluk, İslâm'ın bir ideoloji olduğu fikrini savunmakta. Öyleyse Arapça'da, Farsça'da ya da diğer müslüman toplulukların dillerinde, ideoloji teriminin neden bir karşılığı yok? Ba-

zen ideoloji diye tercüme edilen akide veya usul-u akaid'in ideolojiyle ne alakası vardır? Madem ki İslâm mükemmel bir hayat sistemi, şu halde, onun doğasını Batı'ya ve hatta kendi bağlılarına açıklamak için neden bir 19. yüzyıl kavramına yaslanma ihtiyacı duyulsun? Gerçek olan şu ki geleneksel İslâm, İslâm'ın bir ideoloji olduğunu reddeder. Ona göre söz konusu kavram, geleneksel düzenin modern dünyaya yenildiği yerde; dini bir ideoloji olarak gören, Şeriat'in gereklerine göre değil de dinsel bir ideolojiye göre yönetilen toplumlarda ortaya çıkar.[15] Bu iki tarzı ayıramama, geleneksel ve 'fundamentalist' İslâm arasındaki en belirgin farkın kavranamamasını ve gerçekten, bugün İslâm dünyasında rol oynayan güçlerin niteliklerinin anlaşılamamasını beraberinde getirmektedir.

Geleneksel İslâm, her ne kadar içlerinden bazıları geleneksel kampa daha yakınmış gibi bir görüntü veriyorsa da çoğunluğu karşı-gelenekçi bir bakışı temsil eden'fundamentalist'lerin ve modernistlerin yorumlarıyla büyük oranda zıtlıklar içerir. Sonuç olarak geleneksel okul, Kur'an'ın 'Sizin için ahiret bu dünyadan daha hayırlıdır' şeklindeki hükmünü asla hatırdan çıkarmayarak, dünyalığa sığınmaya ve dünyevî gücü kazanmaya karşı bir tavır alır. İslâm'ın dini olanı 'seküler'den ayırmadığı gerçeğini kabul eden geleneksel İslâm, amaç için aracı feda etmeyi ve İslâm'ın kuvvet kazanması için gayri-İslâmi kaynaklardan beslenen her tür siyasi metodun meşrulaştırılarak kullanılmasını kesinlikle reddeder. Üstelik geleneksel İslâm, kin ve nefretle zehirlemeyi alkol ile yapılan zehirleme kadar ciddi görür ve İslâm dünyasının bugün karşılaştığı fikri, manevi ve sosyal problemlerin çözümünde böylesi bir kini haklı ve geçerli bir yol olarak kullanmaya asla göz yumamaz.

Modernizme ve son zamanların modası 'fundamentalizm'e rağmen geleneksel İslâm, sadece geçmiş fikir ve sanat hareketlerinde değil, hâlâ Peygamber'in izini süren bugünün veli ve alimlerinin hayatlarında; Kur'an aşkın vahyini sese ve göze yönelik formlara dönüştürmeye devam eden zanaatkar ve sanatkarlarda; ve kalplerinde, zihinlerinde, bedenlerinde halâ geleneksel öğretiler yankılanan birçok müslümanda safiyet ve canlılığını korumaktadır. Hatta son zamanlarda maneviyat, fikir ve sanat alanlarında geleneksel İslâm'ın dirilişinden bile söz edilebilir. Tabii bu diriliş, medyanın sansasyonel tutumu ve çağdaş İslâm alemiyle ilgili çoğu ilim adamının i'zan eksikliği sebebiyle, yeterince farkedilememiştir. Geleneksel İslâm, tarihin sonuna dek yaşayacaktır; çünkü

bu sahih gelenek, "Şeytan, Allah'ın taklitçisidir" lafzı gereği, modern zamanın dalalet ve sapkınlığının etkisiyle gelenek-karşıtlığıyla olduğu kadar karşı-geleneksellle de karıştırılmasından çok daha önce; gövdesini, asırlar boyunca sürmüş İslâmi hayatın oluşturduğu büyük bir ağaçtır. Her halde, bu karıştırma ne kadar büyük olursa olsun, hakk kendini gösterecek; hakikat kendini koruyacaktır. Halbuki onu hem taklit edip hem de inkâr edenler, şafakta, güneşin parlak ışınları ile kaybolan karanlık gibi yok olmaya mahkumdurlar.

NOTLAR

1. Bu boşluk, M. Lings'in artık bir klasiğe dönüşen *A Sufi Saint of the 20th Century*, Berkeley, 1973, ve M. Chodkiewicz'in Emir Abdülkadir hakkındaki *Emir Abdel-Kader: Ecrits spiritueis*, Paris, 1982 gibi eserlerinin öncülüğüyle giderek doldurulmaktadır.

2. Şimdilerde Avrupa dillerinde ve özellikle Fransızca ve İngilizce'de geleneksel İslâm ve İslâm geleneğinin bilhassa tasavvuf gibi vecheleri üzerine oldukça geniş bir literatür oluşmuştur. Bu eserler arasında şunları sayabiliriz:

F. Schuon; *Understanding Islam*, çev. D.M. Matheson, Londra. 1979 (Türkçe çevirisi, *İslâm'ı Anlamak*, çev.: M. Kanık, İst. 1988); *Dimensions of İslâm*, çev. P.N. Townsend, Londra, 1970; *Islam and Perennial Philosophy*, çev. P. Hobson, Londra, 1976; M. Lings, *What is Sufism?* Berkeley, 1977; T. Burchardt, *Introductlon to Sufi Doctrine*, çev. D.M. Matheson, Northamptonshire, 1976; *Fes, Stadt des Islam*, Otten,1960; a.g.y.; *Moorish Culture in Spain*, çev. A. Jaffa, Londra, 1972; W. Stoddart. *Sufism, The Mystical Doctrines and Methods of Islam*, Northamptonshire, 1982; R. Dupaquier, *Decouverte del'Islam*, Paris, 1984; G. Eaton, *Islam and The Destıny of Man*, Albany, 1984; V. Danner; *Religious Revivalism in Islam*; *Past and Present*, C. Pullapily, *Islam in the Contemporary World*, Notre Dame, 1980. sh. 21-43; *The Islamic Tradition*, Warwick (N.Y.), 1986 ve A.K. Bruhl, *Islam in the Modern World*, Lahor, 1975. Ayrıca bkz. S.H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, Londra, 1975 ve *Islam and the Plight of the Modern Man*, Londra, 1975.

Pakistan/Lahor'da Süheyl Ömer tarafından yönetilen *Rivayet* adlı dergi, genelde geleneğe ve özellikle de geleneksel İslâm'a ilişki yayınlar yapmaktadır.

Ayrıca Abdülhalim Mahmud, Cevad Nurbahş ve Allame Tabatabai gibi tanınmış müslüman alimlerin İngilizce'ye tercüme edilmiş eserleri de bulunmaktadır. Yine, Meryem Cemile ismiyle meşhur diğer bir yazar da, modernizme şiddetle karşı çıkması sebebiyle yeni 'fundamentalist' perspektife birçok yönden yakın görünüyordu. Ancak iki üç yıldır yaptığı kimi kitap eleştirilerinden de anlaşılacağı üzere, geleneksel bakış açısına oldukça yaklaşmıştır.

İslâm'ın geleneksel karakteriyle ilgili eserlerin tam bir bibliyografyasına büyük ihtiyaç vardır. Böyle bir çalışma, İslâmı hakkında bilhassa son yıllarda yapılmış yayınlar sonucu ortaya çıkan karışıklığının giderilmesine katkıda bulunacaktır

3. Geleneğin anlamıyla ilgili olarak, bkz. *Knowledge and the Sacred*, New York, 1981, sf. 65'den sonrası. Gelenek hakkında Schuon şöyle yazmıştı: "Gelenek çağdışı ve çocuksu bir efsane değil, müthiş gerçek bir ilimdir." (*Understanding Islam*'ın Önsözü'nden)

4 Allame Tabatabaî'nin *el-Mizan*'daki geniş açıklaması, dış görünüş itibarıyle Batı-karşıtı ancak gerçekte Batı'da Rönesans sonrası meydana çıkmış gelenek-karşıtı fikirlerle derin benzerlikler taşıyan "İslâmî ideoloji" kılıklı modern fikir ve yorumlardan kolayca ayırdedilebilecek; çağdaş geleneksel tefsirin olağanüstü bir örneğidir.

5. Elbette geleneksel alimler arasında da bu ilkelerle ilgili farklı görüşler mevcuttur. Ancak bu farklılıklar, geleneksel dünya görüşüne karşı değil, onun içerisinde varolmuştur. Bu sebepledir ki bu farklılıklar, kendini bir tek ekolle özdeşleştirmeyen, bütün farklılıkları kucaklayan ve geleneksel dünyada da sapmalar ve hatalar olabileceği ihtimalini yadsımayan bu dünya görüşünü reddetmeye gerekçe gösterilemez.

6. Bu önemli meselenin evrensel bağlamda değerlendirmesi için bkz. F. Schuon, *Esoterism, as Principle and as Way*, çev. W. Stoddart, Bedford (İngiltere), 1981; Schuon, *Sufism, Veil and Quintessence*, çev. W. Stoddart, Bloomington (Indiana), 1981.

7. Bu konuda, bkz. T. Burckhardt, *The Art of Islam*, Londra.1976 ve Nasr, *Islamic Art and Spirituality*, Londra, 1986.

8. Modernist ve 'fundamentalistler'in üretim araçlarındaki hızlı makineleşmeyi ve tüm iktisadî alanlarda olabildiğince bilgisayarlaşmayı, dini ve insanî sonuçlarını dikkate almaksızın olumlayan fikirleri arasındaki benzerlik, dikkat çekicidir.

9. Örnek olarak kadınların kıyafet ve davranışları zikredilebilir. Geleneksel İslâm, kadınların mutedil giyinmeleri ve saçlarını herhangi bir örtü veya başörtüsüyle örtmeleri taraftarıdır. Sonuç, İslâm'ın her şeyin kendi tabiatıyla tenasübünü öngören ilkesi uyarınca kadının da asli tabiatı ile uyum içinde kadınlığını yaşaya-

bildiği ve Fas'tan Malezya'ya kadar büyük bir güzelliğin simgelendiği bir kıyafet çeşitliliği olmuştur.

Sonra, İslâm aleminin birçok yerinde, başörtüsünü atan ve kadınları Batılı kıyafete bürüyen modernist değişiklikler belirmiş; şimdilerde ise bazı yerlerde, kadınların başlarına bir bez geçirip ellerine makinalı tüfek vererek, İslâm'ın her zaman öngördüğü kadın fıtratının yansıması olan kıyafet letafetini gözardı eden 'fundamentalist' veya selefi akım ortaya çıkmıştır. Hangisinin Allah'ın hoşuna gideceği gerçekten bir merak konusudur: Batılı kıyafetiyle evinde ibadet eden kadın mı, yoksa İslâm'ın kadınlıkla özdeşleştirdiği zarafet ve incelikten uzak, İslâmîliği başına örttüğü bezle özetleyen ve hatta namazını cemaatle kıldığı zaman bile içinde kin ateşi yanan, eli silahlı devrimci kadın mı ?

10. Bu karşılaştırmada dikkatimizi, 'fundamentalizm'in 13.H/19.M ve 14.H./20.M yüzyıllardaki haricî ve püriten biçimlerinden ziyade daha yeni şekillerine çevirdik. Geleneğin kırpılmış biçimleri olarak yorumlanabilecek bu eski tür 'fundamentalizm'ler, İslâm aleminin değişik bölgelerindeki kültür, fikir ve sanat hayatını kısırlaştırarak modernizmin doğuşunu ve sonra da karşı-geleneksel hareketin ortaya çıkışını kolaylaştırmak gibi kötücül bir etkiye yol açmış olmalarına rağmen, ne tam karşıgelenekçi, ne de karşı-geleneksel (kontr-tradisyonel) sayılabilirler.

11. Bu durum özellikle, körü körüne ve etkin moral faktörler gözönüne alınmadan uygulanmayan; yani uygulamada etmenlerin hesaba katıldığı geleneksel İslâm ceza hukukunda görülebilir.

12. Bkz. Nasr, *Science and Civilization in Islam*, Cambridge, (Mass.), 1968 ve yine bizim *Knowledge and the Sacred*, sh. 30'dan sonrası. Yine bkz. T. Burchardt, *The Mirror or the Intellect*, çev. W. Stoddart, Varwick (N.Y.), 1987. I. Bölüm. Son zamanlarda İslâm alimleri arasında, Batı kaynaklı olan ve İslâm alemini farklı alanlarda 13.H/19.M. yüzyıldan bu yana etkileyen sekülerleştirilmiş bilgiyle ilgili meselelere daha yoğun bir ilgi uyanmıştır. Bkz. S.M. Nakib el-Attas, *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur, 1978.

13. İslâm'da hiçbir ilim, el-Hakk veya Hakikat olan ve bütün elde edilebilir bilginin kaynağı olan Allah'la ve böylece bir üst düzlemle ilgisi kurulmadıkça değerli değildir.

14. Bkz. T. Burckhardt, *The Art of Islam*, ayrıca *Sacred Art East and West*, çev. Lord Northbourne, Londra. 1967, sf. 101-119.

15. Bkz. D. Shayegan, *Qu'est-ce qu'une revolution reigieuse?*, Paris. 1902. Bu kitap, geleneksel anlayışı gelenekçilerin kendi bakış açılarından ele almasa da, bu konunun derin bir çözümlemesini içermektedir.

BİRİNCİ KISIM

İSLÂM GELENEĞİNİN VEÇHELERİ

Birinci Bölüm

CİHADIN MANEVİ ANLAMI

"Ve Biz'im uğrumuzda cihad edenleri elbette yollarımıza iletiriz. Allah muhakkak ki iyilik edenlerle birliktedir."

(Ankebut, 69)

"Küçük cihaddan büyük cihada dönüyoruz."

(Hadis)

bugünlerde İslâm'la ilgili hiçbir mesele üzerinde *cihad* kadar hassasiyetle durulmamıştır. Kitle iletişim araçlarında olduğu kadar ilmî kitaplarda da tartışılan bu terime verilen farklı anlamlar sadece Batılı yorumcuların değişik görüşlerini değil, kavramı anlamlandırmada 'fundamentalistler' ve gelenekçiler arasında. Varolan derin ayrılığı da yansıtmaktadır. Şu anda Batı'daki İslâm imajının cihadın manasını anlamakla ne denli ilintili olduğu düşünülürse, geleneksel İslâm'ın bu anahtar fikri asırlar boyunca nasıl tahayyül ettiğini ve onun İslâm maneviyatıyla olan bağını anlamak da o denli önem kazanmaktadır. Arapça bir kelime olan cihad, Kur'an ve hadisteki evrensel manasından ziyade İslâm hukukundaki anlamıyla Batı dillerine çoğunlukla 'kutsal savaş' olarak çevrilmiştir. *chd* kökünden türetilmiştir bu kelimenin birincil anlamı, 'kendi kendine çabalamak' veya 'uğraşmak'tır. Haliyle böyle bir çeviri, Batı'daki yaygın yanlış kanaat İslâm= 'kılıç dini' fikriyle de birleşince, cihad yananlamsal bir düzeye indirgenmiş; asıl anlamını oluşturan manevi ve içsel boyutu yitirmiştir. Yine, son yüzyılda, özellikle de son yıllarda birbiriyle çatışan bir kısım 'fundamentalist' ve devrimci hareketin ortaya çıkarak cihad terimini ya da onun türevlerinden birini kullanması, kelimenin müslümanlarca yıllar yılı kavranageldiği geleneksel

anlamı tamamen tersine çevirmiş; bu tür çarpıtmalar, cihad gibi dini ve manevi açıdan anahtar bir kavramın hakkıyla anlaşılmasını eskisinden çok daha zor hale getirmiştir.

Cihadın manevi anlamını ve İslâm'a göre, hayatın hemen hemen her alanına uygulandığını kavrayabilmek için, İslâm'ın insanın bireysel varoluşu ile içinde yaşadığı ve dünyevi hedeflerini gerçekleştirdiği toplum arasında bir denge tesis etme fikrini hatırda tutmak gerekir. İlahi Adalet'in yeryüzündeki yansıması ve insan ruhunun huzuru açısından kaçınılmaz olan bu denge, hristiyani terimlerle söyleyecek olursak, "bütün kavrayışların ötesinde"dir. Hristiyanlık manevî hayat ve ahlak gayesini Hz. İsa'nın göğe yükselişiyle idealize ederken, İslâm bu tür bir manevi yükseliş için, içsel ve dışsal bir dengenin kurulmasını gerekli görmektedir. İslâm toplumlunun tarih boyunca gösterdiği istikrar; Şeriat'la belirlenmiş İslâmi normların değişmezliği ve İslâm'ın sürekli ve kalıcı yapısının bir sonucu olan geleneksel İslâm medeniyetinin zaman üstü tabiatı; hepsi söz konusu denge idealinin ve bu idealin gerçekleştirilmesinin birer yansımasıdır. Hem Şeriat (veya İlahî Hukuk) öğretilerinde hem de İslâm sanatında böylesine aşikar olan bu *denge*, İslâm kelimesinin türediği *selam* kökünün anlamı olan *huzur*dan ayrılamaz.

Hayat, tabiatı gereği hareket demek olduğuna göre, bu dünyadaki dengenin korunması da bir durağanlık veya pasiflik anlamına gelemez. Olumsal değişimler, zamanın aşındırıcı etkisi ve yaşanan onca hadise düşünüldüğünde, dengede kalmanın daimi bir çabayı gerektireceği açıktır. İşte bu, cihadı hayatın her safhasında sürdürmek demektir. Şehevi arzu ve tutkularla kuşatılmış olmanın sancısını çeken, nisyanla malul insan fıtratı, hem bireysel hem de toplumsal anlamda söz konusu hassas dengenin kaybedilmesi; hatta birey düzleminde çözülme, toplum bazında da kaosa sebebiyet verecek dengesizlik halinin ortaya çıkması gibi gibi bir tehlikeyi içermektedir. Böylesi bir trajik sondan kaçınmak ve tevhid'in ya da topyekün birliğin gerçekleştirilmesi yolunda insanlığı kemale eriştirmek için, birey ve İslâm toplumunun mensubu olarak her bir **müslüman** cihada sarılmalı; kendileriyle savaşılmadığı takdirde bu hayatî dengeyi yok edebilecek güçlere karşı, anbean içsel ve dışsal anlamda bu mücadeleyi sürdürmelidir. Tabii ki bu, toplumun mücadele eden-çatışan birimler ve güçler öbeğinden çok, İlahi Nass'ın izini taşıyan bir ortaklık olarak görülmesi halinde gerçekleşebilecektir.

İnsan hem maddi hem de manevi bir varlık; kendi içinde kusursuz,

bir küçük kainattır (mikrokozmos). Bunun yanısıra, içerisinde kimi ihtiyaçlarını giderdiği ve varlığının bazı yönlerini geliştirdiği bir toplumun da üyesidir. İnsan öncelikle, cevheri ilahî karakterli bir akla; ayrıca bazen bu aklı perdeleyebildiği gibi bazen de kökenini sorgulamada kişiye yardımcı olabilen duyarlıklara sahiptir. İnsanda hem aşk hem nefret, hem cömertlik hem tamahkarlık, hem şefkat hem de saldırganlık içkindir. Yine şimdiye dek, her biri farklı dini ve ahlakî normlara sahip bir çok "beşeriyet"; kendilerine has mensubiyet bağları bulunan bir çok milli, etnik ya da ırksal grup ortaya çıkmıştır. Sonuç olarak, yaşanan tüm olaylara ve katmanlara yayılan cihad, sosyal alanda olduğu kadar siyasi ve iktisadî faaliyetler alanında da dallanıp budaklanmış ve insan hayatını karakterize eden karmaşıklığı paylaşmaya başlamıştır. Zahiri anlamıyla cihad, "darü'l-İslâm"ı, yani İslâm alemini gayri-İslâmî güçlerin işgal ve sızmalarına karşı korumak demektir. Cihadın zahiri anlamda kullanıldığı bu 'kutsal savaş'ın en mükemmel örnekleri olarak, İslâm tarihinin ilk yıllarındaki, genç ümmetin varlığını tehdit eden savaşlar gösterilebilir. Kurulmakta olan bir ümmetin hayatiyeti açısından son derece önemli ve bu nedenle de evrensel bir anlamı olan bu savaşlardan dönerken Peygamber-i Zişan (s.a.v.), ashabına, küçük savaştan büyük savaşa dönmekte olduklarını buyurmuştur: İnsanın asli tabiatı olan Allah rızasına uygun yaşamayı engelleyen bütün güçlere karşı sürdürülecek, içsel bir savaştır bu.

İslâm tarihi boyunca, İslâm aleminin bir kısmının veya tamamının içten veya dıştan tehdit altına girdiği anlarda küçük cihada çağrı dört bir yanda yankılanmıştır.Bu çağrı özellikle, tehditlerin neredeyse tüm İslâm aleminin varlığına yöneldiği ve sömürgeciliğin yayıldığı13.H/19.M yüzyıldan itibaren süreklilik kazanmıştır. Ne ki İslâm aleminin kimi bölümlerinde cihad düşüncesini uyandıran bu gibi durumlarda bile kavram, savaşı kutsayan dinsel bir argüman olmaktan çok, toplumun yabancı askerî -iktisadî güçler veya fikirlerce işgaline karşı kendini koruma çabası olarak belirmiştir. Elbette bu, dini duyguların bir çatışmayı meşrulaştırmak veya kışkırtmak maksadıyla, özellikle son dönemlerdeki kimi örneklerde gözlendiği üzere, kötü yolda kullanılamayacağı anlamına gelmez. Yine de İslâm alemi en azından, diğer medeniyetlerin ve hatta seküler Batı'nın tarihte pek çok örneğini sergilediği bu ayıbı asla ortak olmamıştır. Üstelik, din insan topluluklarındaki temel önemini kaybettiğinde, fıtratları gereği insanlar, iman ya da

inançtan çok daha süfli birtakım sebeplerden ötürü savaşıp birbirlerini katletmektedirler. İslâm tarihinin açıkça gösterdiği gibi, şer'i bakış savaşa asla göz yummamış; sonuçlarını önceden görüp onu engellemeye çalışmıştır. Her halükarda, toplu savaş düşüncesi ve bu düşüncenin uygulaması olan sivil insanların katli, dini cihadı olumlayan bir medeniyetin ürünü değildir.

Daha zahiri bir düzlemde, küçük cihad sosyo-ekonomik alana da uygulanır. Cihad, kişinin kendisinden başlayarak çevresinde de adaleti tesis etmesi anlamına gelir. Hakkını, iffetini, ailesini ve namusunu korumak da cihaddır ve dinî bir görevdir. Şeriat'in vurguladığı, aileden ümmete tüm sosyal bağların kuvvetlendirilmesi düşüncesi de aynı görev kapsamı içindedir. Modern seküler anlamda değil- Kur'an prensipleriyle uyumlu sosyal adaleti gerçekleştirmeye çalışmak, iktisadî girişimleri olduğu kadar, toplumda dengeyi yeniden kurmak (yani cihadı ifa etmek) için de bir yoldur. Tabii bu arada herkesin refahı gözönünde tutulmalı; maddî refahın kendisi amaç haline getirilmemeli ve Kur'an'ın "ahiret sizin için bu dünyadan daha hayırlıdır" emri hatırlanmalıdır. İki dünya arasındaki bu mükemmel ilişkinin unutulması da bir dengesizlik haline yol açacak ve bu kez tersinden bir cihad ortaya çıkacaktır.

İnsanın yüceliği, göründüğü ve olduğu arasındaki sürekli çatışmada ve dünya hayatı boyunca 'hakikatine' varmak için kendi kendisini aşma ihtiyacında yattığından; cihadın bütün dış şekilleri, insanın kendi içinde devamlı sürdürmek zorunda olduğu büyük iç cihadla bütünleştirilmedikçe, eksik kalacak; hatta hatta insanın aşırı bir şekilde dışa bağlanmasını yol açabilecektir

Konu manevi açıdan ele alındığında, İslâm'ın bütün 'esasları'nın cihadla ilgili olduğu görülebilir. Müslümanlığın nişanesi olan Kelime-i şehadet, yani 'Allah'tan başka ilah yoktur' ve 'Muhammed (s.a.v.) O'nun elçisidir' ifadesi sadece İslâmi açıdan Hakikat'i dile getirmekle kalmaz, aynı zamanda bize iç cihadın silahlarını da sunar.

Kelime-i tevhidin ilk harfi, arapça yazılışıyla, Yüce Hakikat'i diğer bütün şeylerden ayıran ve ifadenin bütün olumluluğunu o Hakikat'e hasreden eğik bir kılıç gibidir. Şehadetin ikinci kısmı ise, O Yüce Hakikat'ten kainata ve insanlığa sadır olan, kudretiyle göz kamaştırıcı bildiriyi içerir. Bu iki şehadeti nazil oldukları kutsal dilde söylemek, bir iç cihada soyunmak; kim olduğumuzun, nereden geldiğimizin ve nereye gittiğimizin ayırdında bulunmak demektir

İslâmi ibadetlerin temelini oluşturan günlük namazlar (salat) da yine, insanı, kainatın ritmiyle ahenkli daimi bir ritme kavuşturan, kesintisiz bir cihaddır. Namazı düzenli ve huşu içinde eda ederek, gaflete, sefahata ve tembelliğe karşı sürekli bir iradi mücadele; yani bir nevi manevi savaş gerçekleştirmiş oluyoruz.

Aynı şekilde, kişinin dış dünyanın ihtiras ve iğvasına karşı direnme ve safiyet zırhını kuşandığı Ramazan orucu da, iç cihad olmaksızın ortaya çıkamayacak bir zühd ve iç disiplini gerektirir. Mekke'ye yapılacak Hacc ziyareti de genellikle uzun hazırlıklar, çabalar, sıkıntılar ve zorluklarla gerçekleşir. Peygamber'in, 'Hac bütün cihadların en üstünüdür' sözüne yakışacak, esaslı bir mücadeledir bu. İç cihadı gerçekleştirecek kişi için Allah'ın Evi'ni haccetme, diğer Ka'be olan kalpteki Ev Sahibi ile karşılaşma anlamına da geleceği için; Kutsal Kase'yi arayan(*) şövalye gibi Mukaddes Ev'e gidecek hacı da, sonunda tüm zahmetlerin unutulduğu, manevi bir savaşa girişmek durumundadır.

Nihayet, zekat da bir cihad türüdür; zira kişi böylelikle, servetinin bir bölümünden vazgeçerek tamahkarlığa ve nefsinin hırsına karşı savaş açmış olur. Ayrıca, zekatın bir çok şekilde verilebilmesi toplumdaki iktisadi adaletin tesisini de kolaylaştırır. Cihad, İslâm'ın şartlarından biri olmasa da, bir anlamda diğer bütün şartların içinde yer alır. Aslında manevî açıdan bakıldığında tüm bu şartlar, bir olan Allah'ın tefekküründen doğan huzurla çelişmek bir yana onu tamamlayan iç Cihad'ın ışığında anlaşılabilir.

Manevi hayatta kemale ulaşan yol da iç cihadın ışığında ilerler. Ruhumuz, gerçeği arayışta bizi yanlışlara sürükleyen fani dünyaya derinden derine kök saldığından, İlahî Huzur'a bu dünyanın kirinden arınmış olarak çıkmak yoğun bir iç cihadı gerekli kılar. Genellikle ruh bezginliği, pasiflik ve vurdumduymazlık şeklinde beliren ve insanın neredeyse ikinci bir tabiat haline getirdiği 'hakikatte ne olduğunu unutma' hastalığının üstesinden gelmede de, yine kararlı bir cihad çabası gerekir. Aynı şekilde, ruhun merkezkaç eğilimi sebebiyle dağılmasını önlemek ve onu kesret içinde nafile gezinmekten İlahî Huzur'un ve güzelliğin asıl mekanı olan merkeze döndürmek de, iç cihaddır. Katılaşmış kalbi, Allah sevgisiyle bütün yaratılanları kucaklayacak bir sevgi ırmağında eritmek, bir nevi simyadaki *solve et coagula* işlemini yerine getir-

(*) Hz. İsa'nın en son yemeğini yediği rivayet edilen kap. (çev.)

mektir: Bu da ruhun 'düştüğü hale' karşı açılan bir iç savaştan; onu, gerçek tabiatından haberdar olmadıkça sürdüreceği bu yabancılık halinden kurtarmaktan başka bir şey değildir. Ve son olarak, yalnızca Allahu Teala'nın mutlak olduğunun ve sadece Zatı'nın 'ben' diyebileceğinin idrakine varmak, ruhun gaflet.uykusundan uyandığı ve yaratıldığı hikmet uğruna yüce bilgiyi kazandığı en üstün cihaddır denilebilir. Bu sebeple, manevî ve batınî açıdan iç cihad veya mücadele, öncelikle bütün manevî tekamülü anlamada bir anahtar ve İslâmî mesajın tamamını kapsayan Bir'in idrak edilmesinde bir yoldur. Kemale doğru uzanan İslâm yolu, bu yolun dünyadaki banii Sevgili Peygamberimiz'in işaret ettiği büyük cihadla anlaşılabilir.

Her nefes alışta, bizim irademiz dışında ve bizi yaratan Allah-u Teala tarafından murad edildiği kadar işleyen ömür saati, vücudumuza hayat kazandıracak cihadla idame etmektedir. Şuurlu hayatımızın her anında; sadece bizimle ilgili alemdeki dengeyi kurarken değil, bilincimizin esas kaynağı olan İlahî Hakikat'ı hatırlarken de cihad etmeyi düşünmeliyiz. Alınan her nefes, bütün yaratılmışların kendisinden geldiği ve kendisine döneceği o en yüce isim kalblerde yankılanıncaya ve insan gafletten tamamiyle uyanıncaya kadar, ruha iç cihadı sürdürmesi gerektiğini hatırlatır. Peygamberimiz, 'Kişioğlu uykudadır, ölünce uyanacaktır' buyurmuşlardır. Manevi insan, gafletten uyanmak; bütün hakikatların aslı olan Hakikat'e, bütün dünya güzelliklerinin onun soluk bir yansımasından ibaret olduğu Hakiki Güzellik'e(Cemal) ve herkesin aradığı Huzur'a kavuşmak için iç cihada girişir ve dünyadan **geçer**...

İkinci Bölüm

İSLÂMİ ÇALIŞMA AHLAKI

Şeriat'e uygun olarak yürütülen her çalışma bir tür cihaddır ve dolayısıyla cihadın manevî ve dini anlamından ayrı düşünülemez. Geleneksel İslâma göre çalışmanın ahlakî boyutunu anlayabilmek için, önce Arapça'daki 'çalışma' kelimesinin İlahi Hukuk'ta (Şeriat'te) kullanılan şekliyle "hareket" kelimesinden farklı olmadığı belirtilmelidir. Gerçekten de Arapça-İngilizce sözlükte, 'çalışma'ya (work) karşılık *amel* ve *sun'* kelimeleri, eşanlamlı olarak verilmektedir. Bu terimlerden ilki olan *amel*, bilginin zıttı anlamında "hareket"; *sun'* ise, kelimenin sanat ve zanaatla ilgili anlamıyla, bir şey 'yaratma' veya 'üretme' demektir.[1] İnsanlar çevrelerindeki dünyaya ilişkin iki tür işlev yerine getirirler. Ya o dünya üzerinde veya içinde hareket ederler ya da o dünyadan aldıkları nesne ve maddeleri yeniden biçimleyerek bir şeyler üretirler. İlahi Hukuk tüm insani edimler ağını kapsadığı için, İslâm'ın çalışma ahlakı ilkesel olarak hem amel. hem de sun' kategorilerine uygulanır. Sun'un veya 'sanat'ın asli anlamındaki estetik yönün ilkeleri İslâmî vahyin iç boyutuna ait iken,[2] kişinin görünürde yaptığı herşeyin; hem sun'un hem de amel'in ahlakî yönü, Şeriat'in emir ve öğretileri içinde bulunacaktır. Biz burada tartışmamızı "çalışma" kavramının iktisadi ve sosyal yönleriyle sınırla-

yacağız; ancak evrensel koşullarda İslâmi çalışma ahlakını kavrayabilmek için, 'çalışma' kavramını genel anlamda sanatı ve Şeriat'te öngörülen insan davranışlarıyla ilgili ahlakî normları içine alacak şekilde değerlendiren bu daha geniş bakış açısını hatırda tutmak gereklidir.

Kur'an'da (Maide, 1) "Ey iman sahipleri! Akidlerinize (ukûd) sadık olunuz." buyurulmaktadır. Buradaki akidler veya ukûd kelimesi İslâm müfessirlerine göre, insanın kendisiyle, dünyayla ve Allah'la olan ilişkilerininin tamamını kapsamakta; bütün insan hayatının manevî boyutunun gözetilmesinde bir 'dürüstlük bildirisi' olarak belirmektedir. M. Esed'in bu ayet üzerinde yaptığı tefsirde açıkladığı üzere, "Akd (akid) kelimesi, birden fazla tarafın katıldığı resmi bir anlaşma ya da iş anlamına gelir. Geleneksel müfessirlerden Ragib'e göre bu ayette bahsedilen akidler üç çeşittir: Allah'la insan arasındaki akidler (yani insanın Allah'a karşı vazifeleri), insanla ruhu arasındaki akidler ve bireyle yoldaşları arasındaki akidler. Böylelikle insanın bütün manevi ve sosyal sorumlulukları, tek bir kelimeyle ihtiva edilmiş olmaktadır."[3] Geleneksel müslümanın nazarında ayette zikredilen ukûd kelimesi, namazları edadan kuyu açmaya veya pazarda mal satmaya dek uzanan bir anlam genişliğine sahiptir. Bu ayetle 'mü'minlerin' omuzlarına yüklenen manevî sorumluluk, çalışmadan ibadete kadar uzanmakta; insanın Allah'la olduğu kadar komşusu ve hatta kendisiyle olan ilişkilerini dahi belirleyen Şeriat hükümlerine uygun bir hayatı kuşatmaktadır. İslâm'ın çalışma ahlakının temelini, tüm insan edimlerinin kaçınılmaz manevî karakteri ve kişinin, edimlerinden ötürü yalnızca işçiye veya işverene karşı değil işin kendisine karşı da taşıdığı sorumluluk oluşturur. Ve bu da "eyleyen"in, yani işçinin, işini elinden geldiğince mükemmel yapması demektir.

Çalışmadaki sorumluluk, her şeyin ötesinde ve her şeyden önce, insanın bütün işlediklerini gören Allah'a karşı olmalıdır. Allah'a karşı bu sorumluluk duygusu ve sırf iktisadi maksatlarla çalışmaktan kaçınma, öte dünyaya da kapı aralamakta ve bireyi insan-ı kâmil katına yükseltmektedir. Musevi-Hıristiyan geleneklerinde olduğu gibi İslâm'da da insan, eylemlerinin manevi sonuçlarından, dehşet ve azameti Kur'an'da büyük bir belagatle zikrolunan Kıyamet Günü'nde sorumlu tutulacaktır. İslâm'ın tevhidi bakış açışı kutsal-profan ayrımını, hatta dinî eylemler-dünyevi eylemler gibi bir ayrımı reddeder; dolayısıyla ibadet ile çalışma arasında da bir ayrım söz konusu değildir. Müslümanın Allah korkusu

ve O'na karşı duyduğu sorumluluk nasıl ibadet ise, genel anlamıyla çalışma da bir ibadettir. Aslında, iyi bilinen bir hadise göre Allah, kendisine karşı işlenen kusurlarda tevbe kapısını açık bıraktığı halde, insanın diğer yaratılmışlara karşı işlediği suçlarda bağışlayıcı olmayacaktır. Geleneksel müslümanlar arasında, anlaşma şartlarına sadakat, olabildiğince sıkı çalışma, iş sahibini memnun etme, çalışana iyi ve adil muamele gibi düsturlar son derece güçlüdür. İslâm milletlerinin edebiyatlarında, özellikle şiir ve mesellere sinmiş birçok Kur'an ayeti ve hadis hâlâ müslümanlara, çalışmanın sanatsal, estetik, iktisadi ve sosyal yönlerine ilişkin manevî sorumluluklarını ve onun Şeriat'la anlam kazanan dini tabiatını hatırlatmaktadır. İslâmi çalışma ahlakı, müslümanın, İlahî Kanun'un emirleri ve rehberliği doğrultusunda dünya hayatında kazanması gereken manevî karakterle ayrılmaz bir bütün oluşturur.

Bütün geleneksel toplumlarda çalışma, ibadet ve ayinlerle sıkı sıkıya ilişkilidir; İslâm'da da söz konusu bağ vurgulanmış ve muhafaza edilmiştir. Bu temel ilişki, Şiiler tarafından okunan ezanda günde beş kez ilan edilir: Hayya ale's-salah (namaza gelin), hayya ale'l-felah (kurtuluşa gelin) ve hayya ala hayri'l-amel (hayırlı işlere gelin). Namazdan, kurtuluş ya da ruhun mutluluğu; ve bu kurtuluştan da *-amel* kelimesinin hakiki anlamında olduğu gibi- hayırlı işler ve doğru hareketler doğar. Her ne kadar ezanın bu üçüncü lafzı tekrarlanmasa da, Sünniler'de de namaz, çalışma ve doğru hareket arasındaki bu sıkı ilişki her zaman vurgulanır. Kur'an'daki, "Andolsun Asr'a! Muhakkak ki insanoğlu hüsran içindedir." (Asr, 1-3) ayetleri gibi, yararlı işlerin[4] imandan ve dinin hükümlerine sarılmadan geçtiğini bildiren ayetler, namazla çalışma arasındaki ilişkiyi ve Şeriat'e uygun olarak sürdürüldüğü takdirde çalışmanın ibadete eşit olan tabiatını, sünnî ya da şii, tüm müslümanlara hatırlatmaktadır.

İslâm'ın çalışma ahlakını anlamada, iş, namaz ve hatta günümüzde boş zaman diye bilinen kavram arasındaki girift ilişki büyük önem taşımaktadır. Geleneksel İslâmi hayatta çalışma saatleri namazla belirlenmiştir ve bu, bugün boş zaman veya kültürel faaliyet dediğimiz vakitler için de böyledir. Geleneksel şehrin mimarisi öyle planlanmıştır ki, ibadet, çalışma, eğitim ve kültürel faaliyet mekanları bir ahenk içinde birbirine örülmüş ve bir bütün içine yerleştirilmiştir. Bir kimsenin camiden çıkıp iş yerine gitmesi ve çalışma saatlerini namaz vakitlerine göre ayarlaması zaten çalışmanın gerçek anlamını göstermektedir. İşin yapıl-

dığı zaman ve mekan İslâm ibadetleriyle belirlendiği için, çalışma, kendisine İslâm ahlakını kazandıran dini bir yapıya kavuşmuştur.

İslâmî çalışma ahlakının ele alınması gereken ilk unsuru, kişinin kendisini ve ailesini geçindirmek için yaptığı her işin Allah katında vacib ibadetler kadar değerli olduğu şeklindeki şer'i hükümdür. Her kişi, kendisini, aile fertlerini, kadınları ve yaşlı ve muhtaç insanları geçindirmek için çalışmak zorundadır. Bu vazife, normal olarak ailenin erkeğine aittir; ancak toplumda, tarım sektöründe olduğu gibi, bazı şartlar kadınların ev dışında çalışmalarını gerektiriyorsa, onlar da aynı sorumluluğu üstlenirler. İslâm öğretisinde, insan hayatını idame ettirmede zaruri olan her şey kabul görür.

Ancak İslâm, Protestanlık'ın bazı çeşitlerinde olduğu gibi, çalışmak için çalışmayı erdem olarak kabul etmez. İslâmî bakış açısı, insanın ihtiyaçlarını ve bireyin kendi içinde ve sosyal hayatında kurması gereken dengeyi gözeterek çalışmasını bir fazilet sayar. Ancak çalışma, bir kişinin kendisinin ve ailesinin ihtiyaçlarını karşılaması, her zaman kontrollü olarak yürütülür. Kur'an'da hayatın geçiciliğine, hırs ve tamahın tehlikelerine ve servet birikiminden kaçınmanın önemine yapılan vurgularla, çalışmada aşırıya gitmenin önüne geçilir.[5]

Hayattaki her şey gibi çalışma da, İslâm'ın her birey ve İslâm toplumu için oluşturduğu hayat nizamındaki denge çerçevesinde anlaşılmalı ve yerine getirilmelidir. Gelecek İslâm toplumunun manevî çekirdeği olacak ilk İslâm cemaatine, Mekke devrinde gecenin çoğunu namaz ve ibadetle geçirmeleri tavsiye olunduğu halde; tam bir sosyal düzenin kurulduğu Medine'de, Peygamber, cemaatin günlerini üçe ayırıp, bir kısmını çalışmaya, bir kısmını uyku ve dinlenmeye, diğer kısmını ise ibadete, boş vakti değerlendirmeye ve aile ile sosyal faaliyetlere tahsis etmelerini vurgulamıştır.[6] Peygamber Efendimiz'in bu örneği, kişinin ailesi için çalışmasını dinî bir görev olarak gören, fakat yalnızca çalışmak için çalışmak gibi mübalağalı bir yaklaşımın reddedildiği bir ideali, gelecek İslâm toplumlarına sunmuştur. Bugün, herhangi bir Ortadoğu şehrinde mesela bir taksi şoförünün, eğer günün üçe bölünmesi prensibinin dışında daha fazla çalıştığı ve bunu genelde kalabalık ailesinin maişetini temin için dinî bir vazife olarak telakki ettiği gözleniyorsa, bu, çalışmanın kendisinin bir gaye olmasından değil, çoğunlukla bu tür ağır bir çalışmayı gerektiren bozuk iktisadî şartlar yüzündendir. Çalışmayı kendisine gaye edinme ve onu Peygamber ve Şeriat'in öngördüğü

yollar dışında bir server çoğaltma aracı olarak görmenin, din açısından hiçbir değeri yoktur.

İslâm hukukuna göre çalışma, iktisadi açıdan işveren ve işçinin sorumluluğuna ve adalete dayanan bir akidle sürdürülür. İşçi, hem işveren hem de Allah'a karşı kaabiliyeti elverdiği ölçüde tamamlayacağına söz verdiği şartlarda iş yapmakla mükelleftir. Ancak o zaman, böyle bir işten kazandığı gelir helal (yani dinî açıdan meşru) olur. Şartlar; çalışma saatleri, iş miktarı, verilecek ücret veya üretim miktarı ve kaliteyi kapsayabilir. Müslümanlar arasında, bir kişinin çalışma süresi içinde ürettiğinden kazanması fikrine verilen büyük ahlaki değerin bir ifadesi olarak kullanılan "helal lokma yemek" tabiri vardır. İşçi, yapılan akde aykırı olarak işvereni miktar ya da kalite bakımından aldatırsa kazandığı 'helal' olmaz; ve helal olmayan 'lokmayı yemenin' vebali, hem işçiyi hem de onun gelirinden geçinen herkesi etkiler. Bu sebeple, İslâm toplumunda kazançları helal kılmak ve helal olmayan 'lokma'yı yemenin müminlere getirebileceği hastalık, mal kaybı ya da afet gibi olumsuz sonuçları bertaraf etmek için, ayrıntılı bir sadaka ve bağış sistemi geliştirilmiştir.

Helal ve haram kavramları, müslümanın yapabileceği işler üzerinde de etkilidir. Örneğin, içki üretimi ve satışı, domuz eti ve ürünlerinin satılması gibi işler kesin bir biçimde yasaklanmışken; umuma müzik icra etmek gibi kimi işler de, bilabedel olması kaydıyla birçok fakih tarafından mubah sayılmıştır.Ve tabii ki zina gibi, hırsızlık gibi Şeriat'ça yasaklanmış kimi eylemler ve bu eylemlerle ilintili her türlü iş de sakıncalıdır, haramdır. Ashabın çoğunun, hatta Hz. Ali'nin de iştigal ettiği tarım[7] ve Peygamberimiz'in ilk döneminde sürdürdüğü **dürüst ticaret** gibi kimi işler de, sünnet ve hadisle bilhassa teşvik edilmiştir.

İşçinin, Allah ve işveren karşısında helal bir işte helal bir şekilde çalışma sorumluluğu, aynı şekilde Allah'a ve işçiye karşı sorumlu olan işveren tarafından da yerine getirilmelidir. İşveren de aynen işçi gibi, akdin tüm şartlarına uymak; kendisi için çalışanlara karşı yumuşak ve cömert olmak zorundadır. Dahası işveren, o meşhur hadis uyarınca, işçinin ücretini alın teri kurumadan ödemelidir.

İşçi-işveren ilişkisinin bütün cepheleri, İslâmi perspektifte daima içiçe bulunan ahlakî ve iktisadi temele dayanır. Geleneksel bakış açısı, söz konusu ilişkiye sadece ferdi planda, iki tarafın birbiriyle ilişkisi biçiminde bakmamış; her şeyi gören ve tüm yaptıklarımızdan haberdar

olan Allah'ın, bütün insan ilişkilerinde ve tabii ki bu önemli alanda da adaleti emrettiğini vurgulamıştır. Geleneksel İslâm düşüncesinde çalışma ve çalışma ahlakı hiçbir zaman salt iktisadî açıdan ele alınmamış; genel İslâmi perpektifte iktisat ve ahlak bir bütün olarak kabul edildiği için, mesele ahlakî açıdan da değerlendirilmiştir. Bu nedenledir ki, adalete dayalı ahlakî hassasiyetlerden kopmuş bir iktisadî faaliyet, gayrımeşru addedilecektir.[8]

İslâmi çalışma ahlakının niteliksel yönü, geleneksel İslâm toplumunda müslümanların sürdürdükleri iş çeşitleri iyice bilinmeden tam olarak anlaşılamaz. Bu işler arasında tarım; otlak ve mera hayvancılığı; çeşitli zanaatlar; pazarcılık; evden çalışma ve hükümetin askerî, bürokratik ve adlî dallarında istihdam sayılabilir. Her durumda, özellikle de ziraat ve zanaat gibi insan talep eden işlerde daima insani ve kişisel bir ilişki vurgulanmış; buna karşılık, mesela sembolik bir dile-Kur'an vahyine ilişkin[9] metafizik ve kozmolojik ilkelere dayalı bir bilim veya sanat dalı da, İslâm dini içerisinde sınırsız bir çalışma ortamı bulmuştur.[10] İşte bu nedenledir ki malzemelerin ürüne dönüştürüldüğü, eylemlerin gerçekleştirildiği ve ilişkilerin tesis edildiği bu çevre, her şeyin dini ve ahlaki bir boyut kazandığı ve 'seküler', yani dindışı hiçbir şeyin bulunmadığı bir evren haline gelmektedir. İslâm, kutsalın 'Fikren' ve 'Varlık' olarak hüküm sürdüğü; böylelikle ahlaki olanın iktisadi olandan ayrılamayacağı bir çalışma zemini yarattığı için, birliğe sahip bir medeniyet kurma başarısını göstermiştir. Gerçekten de İslâm toplumu, yukarıda zikredilen çalışma alanlarının kutsal hale getirildiği; insanın zaaflarının, tarafların manevi sorumluluğu ve işin niteliğinin kontrol edilmesiyle garanti altına alındığı sayısız usul ve yöntem geliştirmiştir.[11]

En zahiri noktada, hem üretimi hem de satışı içeren çalışmanın ahlaki icapları, görevi malların alım-satımındaki ölçü ve tartıları ve satılan malın satıcının beyan ettiği vasıflara sahip olup olmadığını titizlikle kontrol etmek olan *muhtesib* (kontrolör) tarafından teminat altına alınmıştır(*). Dinî otoritelerin işin her safhasını sıkı sıkıya takibi ve caminin atölye ve pazarla yanyana bulunması, Şeriat'in hem amel hem de

---

(*) Muhtesib, İslam'daki 'zabıta kurumu' diyebileceğimiz ihtisab veya hisbe kurumuna mensup kişidir. Hisbe kurumu ile ilgili birçok kitap içinde en ünlüsü olan İbn Teymiye'nin *el-Hisbe fi'l-İslam*'ı yayınevimiz tarafından yayınlanmıştır: *Bir İslam Kurumu Olarak Hisbe*, çev. V. Akyüz, İst. 1989.

sun' olarak çalışmada emrettiği ahlakî şartların korunması yolunda, bir dereceye kadar dışsal bir dinî garanti oluşturmuştur. Ancak tabii ki burada da en önemli garanti, müslüman bireyin sahip olduğu bilinç ve dinî değerler olmuş ve olmaktadır.

İslâm tarihinde, çalışmanın ahlaki yönüyle doğrudan ilgili ve manevî nitelikleri iktisadî faaliyetlerle bağdaştırma çabası içinde olan, daha özgül kimi kurumlar ortaya çıkmıştır. Erken dönemlerin yarı resmî kurumlarından hareketle Selçuklu devrinden itibaren İslâm aleminin dört bir yanındaki şehir ve kasabalara yayılan esnaf, fütüvvet, uhuvvet ve ahi hareketleri olarak bilinen bu kurumlar, çok sayıda lonca, tarikat ve cemaatten oluşmaklaydı.[12] Bir kısmı hâlâ varlığını sürdüren bu kurumlar doğrudan tasavvuf tarikatlerine bağlıydılar ve çalışmayı ruhi disiplinin (mürit olmanın) uzantısı telakki ediyorlardı. Dini birliktelik, üyelerin hem kendi aralarındaki, hem de o ticaret veya zanaatın öğretmeni ve manevi bir piri olan şeyhle aralarındaki bağı sağlıyordu. Aslında gerek şekil, gerekse yapı bakımından batınî İslâm öğretileriyle benzerlik gösteren ve gaza tarikatleriyle (Arapça *fütüvve,* Farsça *civanmerdi*) rabıtalandırılan bu loncalara, bir gaza ruhu hakimdi. Her iki oluşumun, İslâm'ın batini öğretilerinin yayılmasında da büyük rol oynayan Hz. Ali tarafından tesis edildiği rivayet edilmektedir. Bu kurumlar, bir nizamname, sıkı çalışma ahlakı, nitelikli iş üretim ve sorumluluğu, kişinin yaptığı işle gurur duyması, başkalarına cömert davranma ve loncanın diğer üyelerine yardım gibi, çalışmayla ilgili bir çok ahlakî ve manevi ilke geliştirmişlerdir. Bu lonca ve tarikatler, öncelikle işin ahlakî yönünün ve üyelerin çalışmalarının ahlaki niteliğinin teminatı olmuşlar; bunun yanısıra, bağlılarını dış baskı ve zulümden korumuşlardır.

Burada, bir **şey üretmek** biçiminde kategorize edilebilecek sanat ve zanaat üzerinde (ki İslâm'da hiçbir zaman birbirlerinden ayrı telakki edilmemişlerdir) özellikle durulmalıdır. Eşya yapımı (sun') ile ilgili bütün işler, bizzat elle ve seçkin sembolik-manevî değere sahip bir teknik yordamıyla gerçekleştirildiğinde, yani geleneksel olduğunda, dinsel ve tinsel bir anlam kazanır.[13] Bu noktada, güzel ve kaliteli bir eser üretmek üretenin yaptığı işe karşı sevgi duymasını gerektirdiği için, çalışmanın ahlaki yönüyle estetik yönü iç içe geçecek; erdem öne çıkacaktır.[14] Üretenin dinsel ve tinsel ihtiyaçlarını gidererek ruhu asilleştiren böylesi bir ürün, onu alanın da sadece zahiri anlamda ihtiyacını karşılamakla kalmaz, aynı zamanda içindeki tazeleyici dini coşku-

nun alıcıya sirayet etmesini sağlar. Çalışmanın ahlaki boyutunu ve insanın işiyle olan ilişkisinin önemini anlamak için, yalnızca gelir elde etmek maksadıyla değil sevgi ve ihtimamla örülmüş gerçek bir İran veya Anadolu halısını ele almak kafidir. Mekanik ve gayrı insani tarzda üretim, ücretler ne kadar yüksek ve çalışma ortamı ne kadar mükemmel olursa olsun, çalışmanın ahlaki değer boyutundan yoksun kalacaktır. İslâm sanatında dokuma ve halılardan kase ve lambalara kadar günlük kullanım için üretilen her şey, insan emeğinin güzellik, sevgi, ihtimam, sevinç ve huzur gibi pek çok değeri nasıl yansıttığının örnekleridir. Bu unsurlar, İslâm'ın çalışmaya verdiği ahlakî karakterden ayrılamazlar. Geleneksel loncalar, cemaatler ve tarikatler sadece bu gibi işlerin üretilmesine ve İslâm medeniyetinin maddi temelinin güzellik ve ahenk esasına göre oluşumuna katkıda bulunmakla kalmamış, ayrıca işin estetiğine ve manevi yapısına sevgi ve güzelliği de katan bir çalışma ahlakı oluşturmuşlardır. Söz konusu kurumlar aynı zamanda, geleneksel sanatın normları uyarınca üretim faaliyetinde bulunan ve böylece benliğini de şekillendiren üreticinin, eşya (şey-ler) yapmanın manevi anlamını içselleştirmesini sağlamıştır.[15]

Bugünkü İslâm toplumundaki çalışma ahlakına göz attığımızda, yukarıda andığımız bütün nitelik ve özellikleri, her yerde ve bütün işçi sınıf ve türleri arasında bulamayacağımız kesindir. Hatta çoğu İslâm ülkesinde, son nesillerde, özellikle kalabalık şehir merkezlerinde işçilerin manevîyatı ve çalışmanın ahlakî boyutu zayıflamış; neredeyse yok olmaya yüz tutmuştur. Yukarıda ileri sürdüğümüz görüşler, Kur'an ve hadisin esasları ile şer'î kurumlar, tasavvuf tarikatleri, aile eğitimi ve İslâm toplumunun genel kültürüyle vücut bulan geleneksel İslâm'ın, çalışma ahlakına bakış açısını yansıtmaktadır. Ancak, geleneksel İslâm toplumu giderek bütünlüğünü yitirmekte; çalışmayla ilgili tavır ve uygulamalarda geleneksel normların, modernizmin çeşitli güçlerinin tahribatı karşısında kısmî bir çöküş yaşadığı gözlemlenmektedir.

İslâm aleminin büyük bir kesiminde ve özellikle şehirlerde işçi, genellikle ailesinden ve bağlı bulunduğu sosyal dokudan koparılmış; tabiatın ritmleri ve kuralları ile olan ilişkisi yara almıştır. Hali hazırda çoğunlukla, geleneksel zanaatin sevgi ve ihtimama dayalı üretim biçiminin yerini, makineleşmeye dayalı üretim tarzları almıştır. Topluma yabancı kanunlar kısmen İlahi Hukuk'un yerine oturtulmuş ve Şeriat'in hayatın bütün vechelerine uygulanan homojenliği zedelenmiştir. Lon-

calar gibi geleneksel kurumlar ya zayıflamış ya da silinip gitmiş; insanî bir örnek ve aynı zamanda hem dinî hem de ahlaki açıdan bir öğretmen olan pir zanaatkarlar giderek azalmış, hatta kimi el sanatlarında tamamen yok olmuştur. Elbette bütün bunların sebebi, pazara hakim olan ahlakî endişelerden uzak kimi güçlerin müslümanlar üzerinde yarattığı olumsuz etkidir.

Bu ve bunun gibi saikler, İslâmî çalışma ahlakının yaşandığı ve yaşatıldığı geleneksel çatıyı, kısmen de olsa tahrip etmiştir. Halbuki ne bu çalışma ahlakı ve ne de hâlâ bu ahlakla bağları olan insanlar yeryüzünden silinmiştir. Hatta toplumun en modernleşmiş kesimlerinde, köklerinden koparılmış çoğu işçi arasında geleneksel çalışma tarzının mümeyyiz vasfı olan bütünlüğe karşı büyük bir özlem duyulmakta; geleneksel çalışma ahlakı büyük bir oranda hayatiyetini sürdürmektedir. Bu sebeple, İslâmî çalışma ahlakı bugün İslâm ümmetinin bir bölümünde hâlâ yaşıyor olmasının yanında, bir çok müslüman tarafından gerçekleştirilmeye çalışılan bir ideal olduğu için de öğrenilmeye ve araştırılmaya layıktır. Modernizmin ortaya çıkışının ve ona karşı geliştirilen tepkilerin İslâm aleminde yol açtığı zararlara rağmen, İslâm toplumunda çalışan bütün samimî müslümanlar, "Mü'minin yaptığı her işte hayır vardır."[16] hadisini asla hatırdan çıkarmamalıdırlar. İman sahibi insanlar, gerçekten inanıyorlarsa, işlerini Allah'ın koyduğu esaslara uydurmaları gerektiğini ve ancak, İslâmî kaynaktan süzülen ahlakı özümsemiş bir çalışmanın Allah katında makbul olacağını bilmelidirler.

NOTLAR

[1] Sin'a veya san'a kelimelerinin türetildiği *sun'* kökü, şimdi kelimenin modern anlamında endüstri (sanayi) anlamında kullanılmaktadır.

[2] İslâm sanatının İslâm vahyi ile ilişkisi hakkında bkz. Burckhardt, *The Art of Islam,* ve Nasr, *Islamic Art and Spirituality*.

[3] M, Esed, *The Meseage of the Quran*, Cebelitarık, 1980, sh. 139.

[4] Geleneksel müfessirler 'amelu's-saliha, yani hayırlı iş veya doğru fiil terimini, öncelikle namaz ve oruç gibi dinî vazifeler için kullanmışlar; bazen de faziletli ve dürüst çalışmayı kapsayacak biçimde tefsir etmişlerdir.

[5] Mesela şu ayet: "Allah'ın bazılarınızı diğerlerinden üstün tuttuğuna üzülmeyiniz. Erkekler için çalıştıkları kadar vardır. Ve kadınlar da ancak çalıştıkları kadar nasiblenirler." (Nisa, 32)

[6] İslâm toplumunun hayat ritminin Mekke'den Medine'ye hicretten sonra yaşadığı değişim ve yeni sosyal düzenin eşsiz ilk çekirdeğinden ilk İslâm toplumunun kuruluşuna geçiş, M. Lings'in, *Muhammed - His Life Based on the Earliest Sources*, Londra, 1983 adlı kitabında büyük bir açıklıkla anlatılmıştır. (Türkçesi, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. N. Şişman, İstanbul, İnsan Yayınları)

[7] Tarımın faziletini öven pek çok hadis vardır. *Sahih-i Müslim*'de yer alan "Müslümanın bir tarlayı ekmesi, ondan gelen mahsulü insanların, hayvanların veya başka bir varlığın yemesi onun hesabına bir sadaka mesabesindedir." şeklindeki hadis bunlardan biridir.

[8] Ahlakla İslâm iktisadının ilişkisi hakkında bkz. M. AbdulRauf, *A. Muslim's Reflections on Democratic Capilatism,* Washington. 1984; M.N. Sıddiqi, *The Economic Enterprise in Islâmic Sythesis*, Leicester, 1881; ve S.N. Haydar Nakvi, *Ethics and Economics - An Islamic Synthesis*, Leicester, 1981. (Türkçesi, *Ekonomi ve Ahlak,* Çev.: İ. Kutluer, İst. 1985, İnsan Yayınları.)

[9] Bkz. S.H. Nasr, *Islamic Science - An lllustrated Study*, Londra, 1976; (Türkçesi, *İslâm ve Ilim,* Çev.; İ. Kutluer, İst. 1989, İnsan Yayınları) ve Nasr, *Science and Civilization in Islam*, Cambridge.

[10] Bkz. T. Burckhardt, *a.g.e.*

[11] İslâm'ın tarih anlayışına göre de, insanlık tarihinin bu son devresinde hiçbir insan topluluğunun mükemmel olması mümkün değildir. Bu sebeple geleneksel İslâm toplumunda da çalışmanın ahlaki şartlarının nicelik ve nitelik olarak gerçekleştirilmesi ve korunması konusunda eksiklikler vardır. Ancak ilginç olan nokta, İslâm'ın her tür çalışmaya ahlaki boyutu kazandırmada ve çalışmanın nicel yönünü de bu ahlaki boyuta dahil etmedeki başarısıdır.

[12]. Bu hareketler ve bunların sosyal, iktisadî ve dinî önemi için bkz. B. Lewis, 'The Islamic Guilds', *Economic History Review*, Cilt, 8, 1937, sh. 20-37; Y. Ibish, 'Brotherhoods of the Bazaars', *UNESCO Courier*, Cilt. 30, no. XII, 1977, sh. 12-17 ve aynı eserde 'Economic Institutions', R.B. Sarjeant (editör), *The Islamic City*, Paris, 1880, sh. 114-125.

[13]. Bu gerçek elbette İslâm kadar Hıristiyanlık, Hinduizm ve diğer dinler için de geçerlidir. Ingiltere'de zanaatı canlandırmaya ve çalışmaya yeniden ahlakî ve dinî bir özellik kazandırmaya çalışan A.E.R. Gill'in eserleri, bu konuda bir örnektir. Bkz. Gill, *A Holy Tradition of Working*, Ipswich, 1983; yine bkz. Gill'in derinden etkilendiği A.K. Coomaraswamy'nin çeşitli eserleri, mesela R. Lipsey (editör), *Coomaraswamy 1: Selected Papers -Traditional Art and Symbolism*, Princeton, 1877, sh. 13.

[14]. Arapça'da *hüsn*'ün *güzellik* ve *iyilik; kubh*'un ise *kötülük* ve *çirkinlik* manasına geldiği hatırlanmalıdır.

[15]. Ahlakî ve estetik unsurların bağlandığı ve çalışma ve sanatın ayrılmaz bir parçasını oluşturduğu sanat öğretisi hakkında bkz. Coomaraswamy ve T. Burckhardt'ın eserleri yanında, F. Schuon'un aydınlatıcı eserleri, mesela *Esoterism, As Principle and As Way*, sh. 117 ve Nasr, *Knowledge and the Sacred*, 8. Bölüm.

[16]. *Sahih-i Müslim*, Cilt. IV, sh. 1541.

Üçüncü Bölüm

İSLÂM PERSPEKTİFİNDEN KADIN VE ERKEK

Ey İnsanlar! Biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık. Allah indinde en üstün olanınız, takvada en ileri olanınızdır.

(Hucurat, 13)

Hiçbir gelenek, dini ve sosyal hayatta erkekle kadın arasındaki ilişki gibi temel bir soruya bigane kalamaz; Keza, İslâm geleneği de bundan istisna edilemez. Aksine, Kur'an'ın açık öğretileri ve Peygamber hayatının yönlendirici ilkeleri üzerinde yükselen geleneksel İslâm, erkek ve kadın arasındaki ilişkiyi bir esasa bağlamış ve sosyal düzen içinde her iki cinsin yaşaması ve yardımlaşması için kurallar getirmiştir. Her türden yenilikler müslümanlar da dahil olmak üzere bir çok insanın hayat dengesini zedelemeye devam ederken, metafizik ve tinsel yönlerinden en zahiri yönlerine kadar kadın-erkek ilişkisine dair ebedi öğretileriyle geleneksel İslâmi perspektifin, insan doğasını sevk ve idare eden metafizik ilkeler ve kadın-erkek arasındaki bütünleyici ilişki noktasında yeniden ortaya konması gerekmektedir.

Yaratılış veya tezahürden bahsetmek, ilk safhası kozmik düzende karşıt ve fakat bütünleyici iki unsur arasındaki asli kutuplaşma biçiminde ortaya çıkan ve insan hayatında da kadın-erkek ilişkisiyle somutlanan bir çeşitlilik ve kesretten bahsetmek demektir. İlahi Birlik açısından bütün çeşitlilik bir perdedir ve aslında her şey Bir'in, O'nu hem giz-

leyen hem de gösteren dünya dediğimiz kesret aynasındaki yansımasından ibarettir. Ne ki yaradılıştaki nizam, mikrokosmosun kadın ve erkek biçiminde ayrışması ile gözlenen ikilik ya da kutuplaşmanın bir tesadüf değil, insan tabiatını şekillendiren en önemli özellik olduğunu teyid etmektedir. Yukarıda zikrettiğimiz ayette ve Allah'ın insanları çift ve kadın-erkek olarak yarattığını buyurduğu başka birtakım ayetlerde bu durumu görmek mümkündür. Allah, hem erkek hem de kadının yaratıcısıdır; bu sebeple iki cinsiyet arasındaki farklılığın doğurduğu herşey, O'nun ilim ve inayet'ine bağlanmalıdır. Cinsiyetler arasındaki farklılık sonradan edinilmiş, arızi bir şey olmayıp, aksine, insan varlığını anlamlandırmakta son derece önemli bir yere sahiptir. Çünkü söz konusu farklılık olmazsa, kadın ve erkeğin varoluşlarının derinliklerinde taşıdıkları (evrensel ya da mükemmel insanla *-insan-ı kamil-* özdeşleştirilen) androjenik gerçeklik, önemini yitirecektir.[1]

Allah insanı çiftler halinde yarattığına göre, mantıkî ve metafizik olarak, bir eşi diğerinden ayıran birtakım değişik unsurlar bulunmalıdır; aksi halde her yönüyle birbirinin aynı, özdeş bir şeyden söz etmek gerekirdi. Bu sebepledir ki iki cinsiyet arasında bir farklılığın mevcudiyeti kaçınılmazdır. Bu iki farklı cinsiyet, kimi yönleri ve özellikleri itibarıyle eşit olmakla birlikte, en azından her biri bütünsel açıdan ele alındığında aynı değildir. İslâmi açıdan kadın ve erkeğin eşitliği, insan ırkına ait olmaları hasebiyle öncelikle insanın mükemmeliyeti ile ilgili bir konudur. Hem erkek hem de kadın ölümsüzlük ve tinsel kurtuluş için yaratılmışlardır. Ancak yine de iki cins arasında, her türden eşitlikçilik adı altında dahi gözden ırak tutulamayacak bir farklılık mevzu bahistir.

Yanısıra, iki cinsiyet arasındaki fark sadece biyolojik ve fizyolojik de olamaz; çünkü geleneksel anlayışa göre cismani varlık düzeyi şeffaf (subtle) olanda, şeffaf varlık düzeyi tinsel olanda, tinsel varlık düzeyi de İlahî Varlık'ta bir asla sahiptir. Dolayısıyla cinsiyetler arasındaki fark, salt anatomiye ve biyolojik fonksiyonlara indirgenemez. Bunun dışında psikoloji, mizaç ve ruh tiplerinde; hatta mikrokozmik düzlemde kadın ve erkekle temsil edilen ikiliğin *in divinis* (kutsal) kaynağı olan İlahi Tabiat'ın ilkelerinde de farklılıklar mevcuttur. Allah hem Mutlak, hem de Baki'dir. Mutlaklık -ve ondan ayrılamayacak olan Celal sıfatı- doğrudan erkek halinde, Cemal sıfatı ise dişi halinde tezahür eder. Erkek vücudu celali, kuvveti ve mutlaklığı; kadın vücudu ise güzelliği, mutluluğu ve sonsuzluğu temsil eder. Bütün bu ilkeler, kadın ve erkek, mikrokozmo-

sun her türünde, cismani varlığı İlahi Varlık'tan ayıran tüm ara varlık kademelerinde de kendini gösterir.

Ancak Allah bir olduğu için; cinsiyeti ne olursa olsun O'nun İsim ve sıfat'larını yansıtan bir varlık olarak[2] insanın kendisi de o Bir'in yansımasıdır (tecelli) ve O'na dönmeye çalışmaktadır. Bu yüzden, cinsiyetler arasında hem bir bütünleyicilik hem de bir rekabet; hem birleşme hem kutuplaşma mevcuttur. Kadın, İbrahimi geleneklerde olduğu gibi, İlahi Rahmet'i simgeleyen ve O'nun rahmetinden akan İlahî mutluluğu temsil eden Meryem ya da insan nefsini kışkırtan, ayartan ve sefahata sürükleyen Havva olarak görülebilir; ne ki burada, İslâm'a göre insanın Cennet'ten kovulma sebebinin Havva olmadığı hatırda tutulmalıdır. Kadın, bir şehvet kaynağı ve yaratılmamış olan Zat'ın tefekkürü için bir sahnedir. Aynı şekilde, erkek Yaratıcı'nın sembolüdür; ne ki O'na olan bağımlılığını unutarak kendini Yaratıcı'nın yerine koymaya çalışan bir gasıb rolü oynama çabası da göstermektedir. Kozmik tezahürün örtüsü ya da İslâm metafiziğinin *hicab*'ı, cinsiyetler arasındaki ilişkiyi zıt kutuplu (ambivalent) kılmaktadır. İki cins arasındaki derin metafizik ilişki şu şekilde cereyan eder: Öncelikle insanın, cennetteki androjenik atalarının sahip olduğu güzellik şuurunu yeniden ele geçirmeye duyduğu ihtiyaç biçiminde anlaşılabilecek karşı cinsten biriyle birleşmeye yönelik eğilimi ve her insan sırasıyla asli sureti imgelediği için de, cinsiyetler arası rekabet.

Bazı dinler cinselliği mahkum ettikleri halde, İslâm ona, insanın kemale ermesinin ve en üst seviyede Allah'la birleşmenin sembolü olarak, olumlu bir anlam verir; tabii söz konusu olan, İlahî Kanun'un emirlerine uygun bir cinselliktir. İnsanın asli haline(fıtrat) atıfta bulunarak onu olduğu gibi kabul eden[3] İslâm, kadınla erkeğin aşkını Allah aşkından ayırdedilemeyen, dahası O'na ulaştıran bir şey olarak görmektedir.[4] Bu anlayıştan ötürü, İslâm maneviyatında 'mecazî aşk'tan(el-aşk el-mecazi) gerçek aşk'a (el-aşk el-hakiki) kadar bir sevgi hiyerarşisi mevcuttur.[5] Meşhur bir hadisinde Peygamber'imizin dünyada kendisine sevdirilen şeylerin kadın, güzel koku ve namaz olduğunu belirtmesi, İslâm'ın cinselliğe verdiği olumlu anlamı işaret etmektedir. Bu hadis aynı zamanda, kadınlığın manevi tabiatı ile insanlar için Allah ile karşılaşmanın en dolaysız yolu olan namaz ve duyuların en hassası olan koku alma yetisi arasındaki ilişkiyi de göstermektedir.[6] Kur'an da güzel kokuyla cinsel birleşmenin sembolik bağını vurgulamaktadır.

İslâmi perspektifin cinselliğe biçtiği olumlu rol uyarınca aşk izleği, hikmet olarak kavranmış ve İslâm maneviyatının tamamına yayılmıştır. Bu manevi derinlikte Allah, Sevgili olarak görülür; kadın ise, 'kalb gözü'nü ve nesnelerdeki ilahî boyutu görme yetisini kaybeden erkeklerden gizlenen iç cenneti ve iç alemi sembolize etmektedir.[7] Bir kopuşa ve unutkanlığa yol açarak erkeği dışlanma, tersyüz edilme durumuna sürüklemiş olan kadın güzelliğini temaşa, belki de yeniden Merkez'e dönmede erkeğe yardımcı olabilecek ve ona, uğrunda bilerek veya bilmeden pek çok çaba harcadığı ebedi mutluluğu sağlayabilecektir. Çoğu insanda işlerliğini kaybetmiş olmakla birlikte kuvve anlamında varolan bu yetinin yankısı hâlâ sürmekte; cinsi birleşmeden alınan fiziksel haz, bir yandan insana cennetteki arketipinden birşeyler hatırlatırken, bir yarıdan da cinsler arasındaki dünyevi birleşmenin göksel arketipi olan kutsal birleşmenin kanıtı olmaktadır. Sonsuz ve Mutlak olanın tecrübe edilmesi biçiminde değerlendirilebilecek bu kutsal birleşme, arketip ile dünyevi yansıması ya da sembol ile sembolize edilen arasındaki ontolojik boşluğa rağmen, biyolojik bir eylemle açığa vurulmaktadır.

İbn Arabi, kadında Allah'ı temaşanın mümkün olan en üst tefekkür biçimi olduğunu anlatırken, şöyle söylemektedir:

"İnsan Allah'ı kadında temaşa ettiğinde, bu pasif bir temaşadır; eğer O'nu, kadının erkekten geldiğini görerek kendi mevcudiyetinde tefekkür ederse, bu aktif bir temaşa olur; Allah'ı tek başına tefekkür eder ise (ki bu O'nu, O'ndan gelen herşeyden beri kılmakla mümkündür), o halde bu aracısız, Allah'a nazaran pasif konumda bir temaşa olacaktır. Sonuçta, kişinin Allah'ı kadında temaşa etmesi en mükemmel olanıdır; zira Allah her ne kadar hem aktif hem de pasif olsa da, saf içsel temaşa ancak pasif yolla mümkündür. Şöyle ki:

Peygamber Efendimiz (salat ve selam üzerine olsun) kadınları, Allah'ı en mükemmel şekilde tefekkür etmenin aynaları olduğu için sevmiştir. Kimse Allah'ı (hissi ya da tinsel) desteklerden yoksun olarak layıkıyle tefekkür edemez; zira Allah, Zat-ı Mutlak'ında bütün alemlerden müstağnidir. Fakat İlahî Hakikat, (Zat'a) izafeten idrak edilemediği ve sadece sıfatlarda tefekkür (şehadet) bulunduğu için, Allah'ın kadında tefekkürü, en mükemmel olandır; ve yine duyulur alemde bu tefekküre mesned teşkil eden en kesif birleşme de, nikah akdidir."[8]

Din, insanın kemali ve nihai hedefleriyle ilgili olduğu için, İslâm insan tabiatının bu önemli yönünü, yani cinselliği, kemale ermede ve in-

sana hem bu dünyada hem de öte dünyada saadet getirmede bir vasıta olarak sunmuş ve kendi perspektifine tamamiyle uyan manevî ve ahlakî ilkeler getirmiştir. İslâm'ın hem bir sosyal düzen ve hem de bir manevî yol, yani hem Şeriat hem de Tarikat oluşu, söz konusu bakışı daha da doğru kılmaktadır.[9] Önceden de belirttiğimiz gibi, İslâm Allah rızasını kazanmayı en büyük gaye olarak görmüş ve bunu ferdi ve sosyal bir denge temeline oturtmuştur. İslâm maneviyatı, daima el-İslâm (barış) kelimesinden ayrılamayacak bir denge üzerinde yükselmiş ve özgün eserlerle, özellikle kutsal sanatlarda söz konusu dengeyi göz kamaştırıcı bir biçimde yansıtmıştır.[10]

Bu dengeyi ve onun üzerine kurulmuş manevi hayatı mümkün kılabilmek için İslâm, cinsiyetlerin birbirleriyle çatışan değil birbirlerini bütünleyen şeyler olarak görüldüğü bir insanlık düzeni getirmiştir. Toplum ve aile temelinde bakıldığında İslâm, maksimum istikrarın bulunduğu, erkek ve kadının aile yapısına mümkün olan en üst düzeyde bağlı olduğu ve evliliğin aynı zamanda dinî bir vazife anlamı taşıdığı bir sosyal düzen sunmaktadır. Bununla birlikte, İslâmi anlamda simya ve metafizik açısından bakıldığında cinsel ilişki, insanın arzularını sınırlayan İlahi Hukuk sınırları içerisinde kaldığı sürece zaten kutsal bir eylem sayıldığı ve dolayısıyla herhangi başka biri ayini gerektirmediği için, İslâm'da evlilik kutsal bir seremoni olarak anlaşılmaz. İslâm kanunları ve onlara dayanan sosyal yapı, herkesin her durumda tatmin edileceği bir düzen anlamına gelmez; çünkü tezahür ve kesret demek, bir anlamda, insanın iyiliğin biricik kaynağından ve kemale ulaşma imkanından uzaklaşması demektir. İslâmi sosyal düzenin başarmayı hedeflediği şey, insanların, etrafında hayatlarını idame ettirebileceği ve nihai noktada mükemmelliğe ulaşabilecekleri dengeyi, olabildiğince güçlü tesis etmektir. Yoksa tabii ki monogom olanlar kadar poligam bir aile yapısı sürdürenler için de; hatta bugün her nasıl arzu ediyorsa öyle yaşayan kimi 'özgür' atomize varlıklar için de mutsuz bir yaşam mevzu bahistir. Herkesin mutlu edilmesi, İslâm'ın temel meselesi değildir; çünkü bu, dünyada gerçekleşmesi mümkün olmayan bir şeydir. Gerçekte böyle bir şey mümkün olsaydı, dünya *dünya* (Kur'an diliyle el-dünya) olamazdı. İslâm'ın asıl hedefi, Allah'ın yeryüzündeki halifesi (halifetullah) olan insanın, hayat denilen bu geçici yolculuk sırasında O'nun Kudreti'nden haberdar yaşayacağı, ahenk ve dengenin hakim olduğu bir düzen tesis etmektir.

Cinsellik sadece biyolojik bir durum olmayıp, aynı zamanda derin bir metafizik anlama da sahip olduğu için,[11] İslâm, insan hayatındaki bu önemli unsurun olumsuz yönünden çok olumlu yönünü vurgulamıştır.[12] Her ikisi de *insan*, yani Allah'ın imgesi olmalarına ve benliklerinin derinliğinde androjenik gerçekliği taşımalarına rağmen kadın ve erkek, iki cinsiyet arasında bulunabilecek asgari bir ortak payda yordamıyla bu içrek ve yüce gerçekliği kavrayamazlar. Elbette her iki cinsiyet de içlerinde kadın ve erkek özelliklerini taşırlar (Uzakdoğu geleneklerindeki yin ve yang); fakat erkeklerde eril, kadınlarda da dişil ilkeler daha baskındır ve bu duruma müdahale etmek, aksi istikamette hareket etmek anlamına gelir. Aslında İslâm maneviyatı, iki insan tipi arasında tam bir ayrışma ve netlik getirmektedir. Başka birtakım özelliklerle birlikte sosyal kalıplar ve kıyafet usülü, erkeğin eril, kadının da dişil karakter kazanmasında önemli rol oynarlar. Her iki cinsin bilinçli veya bilinçsiz bir biçimde arzuladığı ve androjenik bütünlüğü sembolize eden cinsel birleşmenin kutsal bir eyleme dönüşebilmesi için, iki cinsiyetin birbirinden kesin olarak ayrışması gerekmektedir.

Yine olumlu bir yaklaşımla, her cinsin Tanrı'nın bir yönünü temsil ettiği de söylenebilir. Bu sebeple, manevî mükemmellikten giderek uzaklaşma ve ona büyük bir engel anlamına geldiği kadar, erillik ve dişilliğin kaybedilerek psikolojik ve duygusal açıdan nötr bir alana kayma anlamı da taşıyan cinsi sapma ve sapıklık, İslâmî açıdan tamir-i kabil olmayan bir tahribat demektir. Bu ise, hem eril hem de dişil olan asli *insan*'ın kemalinden çok çok gerilere düşmektir. 'Nötr' cinsiyet aslında, aynı zamanda hem Adem hem de Havva olan asli insanın kötü bir taklididir (parodi). İslâmî öğretilerde bu mesele gayet berrak bir şekilde ortaya konmuştur. Yine Peygamber'imizin kimi hadislerinde, kadınlar gibi giyinen ve hareket eden erkeklerle erkekler gibi gibi giyinen ve hareket eden kadınların ortaya çıkışının, kıyamet alametlerinden olduğu belirtilmektedir. İslâm'da erkek de kadın da, Allah'ın kulları olarak O'nun İsim ve Sıfatları'nın tezahürleridir. Ve Takdir-i İlahi; insan varlığının gayesi kılınmış kemal ve aheng, bu bütünleyici beraberlik sayesinde kazanılacaktır.

İslâmi akideler arasındaki cinsel saflık, dış hayatta cinslerin ayrılması, kadının güzelliğinin yabancılardan gizlenmesi, sosyal ve aile içi görevlerin bölüşümü gibi unsurların hepsi, yukarıda andığımız ilkelerden doğmuştur. Elbette ki uygulamalar, İslâm'ın gelişip yayıldığı kültü-

rel ve sosyal mecralara göre çeşitlenmektedir. Mesela, Malezya bir kadınının güzelliğini gizleme tarzıyla Suriyeli, Pakistanlı veya Senegalli bir kadınınki birbirlerinden çok farklıdır; hatta aynı ülke içerisinde bile, köylüler, göçebeler ve şehirliler arasında örtünme(hicab) hiçbir zaman aynı olmamıştır. İki cins arasındaki tamamlayıcılık ilişkisi, müslüman kadınların hayatın hemen her alanında, ülke idaresinden ticarete ve hatta kasaplığa kadar değişik mesleklerde varlık göstermesine engel olmamıştır. Keza İslâmi düşünce dünyası, her biri seçkin birer dini ve fikri şahsiyet olan kadınlarla doludur: Kâmil bir veli olan Peygamberimiz'in kızı Hz. Fatıma (r.a.); kendisinden bir çok hadis rivayet edilen Peygamberimiz'in eşi Hz. Aişe (r.a.); kardeşi Hz. Hüseyin'in (r.a.) Kerbela'da şehid edilmesinden sonra Yezid'e karşı İslâm tarihinin en beliğ konuşmalarından birini yapan Peygamberin torunu Zeyneb (r.a.); müslüman velilerin en büyüklerinden olan Rabia (r.a.) ve fıkıh konusunda büyük bir bilgiye sahip Seyyide Nefise (r.a.) bunlardan birkaçıdır. O dönemlerden günümüze dek tarih sahnesinde bu gibi şahsiyetlerin mevcudiyeti, eğitim, ticaret ve tarım gibi bir çok alanın kadınlara açık olduğu gerçeğini net bir şekilde göstermektedir. Ne ki burada hakim olan, tektipçilik ve rekabetin aksine, bütünleyicilik prensibidir.

Bu bütünleyiciliğin kaynağı eşitlikten çok denkliktir; ve bu ilke, ölümsüz varlıklar olarak erkek ve kadınların, kutsal bir topluluk olarak da toplumun çıkarlarına en iyi şekilde hizmet etmeyi temel alır. Manevi açıdan kadını Allah'ın ebediliğinin bir sembolü olarak gören; hatta mesela Mevlana'nın kullandığı 'yaratılmamış' sıfatıyla kadına adeta yaratılış-üstü bir kutsallık atfeden bu bütünleyici ilke, beşerî ve kozmik seviyede de erkeği, kadın ve çocukları geçindirme sorumluluğu verilen bir cinsiyet ve etrafında ailenin şekillendiği bir sütun olarak değerlendirmiştir. Kur'an'da erkeklerin kadınlar üzerindeki hakimiyeti belirtilmiştir; şu var ki söz konusu erkek, iki ayaklı bir hayvan değildir. Doğrusu bu görev erkeğe, Allah'ın imam'ı ve ruhu O'na döndürülecek halifesi sıfatıyla verilmiştir. Hanımına iyi bir eş, çocuklarına da iyi bir baba olabilmek için erkeğin ruhu, bir anlamda Kutsal Ruh'un refakatinde bulunmalıdır. Şurası da hatırda tutulmalıdır ki kadının erkeğe isyanı, erkeğin Allah'a isyanından önce değil, sonra gerçekleşmiştir.

Ancak erkeğe prestijden çok sorumluluk getiren bu nisbi üstünlük bile, İslâm'ın her iki cinsin ebediyet için yaratıldığı, dinî vecibe ve mükafatların her iki cins için de aynı olduğu yolundaki prensibine bir is-

tisna teşkil etmez. Şer'i usûlün her iki cins için de geçerli olduğunu, Kur'an şu şekilde beyan etmektedir:

> Müslüman erkekler ve müslüman kadınlar, mümin erkekler ve mümin kadınlar, taate devam eden erkekler ve taate devam eden kadınlar, doğruyu söyleyen erkekler ve doğruyu söyleyen kadınlar, sabreden erkekler ve sabreden kadınlar, (Allah'a) saygılı erkekler ve (Allah'a) saygılı kadınlar, sadaka veren erkekler ve sadaka veren kadınlar, oruç tutan erkekler ve oruç tutan kadınlar, ırzlarını koruyan erkekler ve (ırzlarını) koruyan kadınlar, Allah'ı çok zikreden erkekler ve zikreden kadınlar; Allah bunlar için bağış ve büyük mükafat hazırlamıştır.[13]

Hatta kimi hallerde, mesela erkeklerin yerine getirmekle yükümlü oldukları cenaze namazı gibi vecibelerden kadınlar sorumlu tutulmamıştır. Allah-u Teala kadınların da, bütün ibadetlerin varlık sebebi olan en yüksek manevî dereceyi elde etmeye çalışmalarını istemektedir. Sufizme gelince; bir çok tasavvufi pratikte kadınlar da yer almış ve tarikatların her zaman pek çok kadın müridi olmuş; hatta bazıları velayete ulaşarak mürşid sıfatını bile kazanmıştır. Doğrusu kadının kendi kokusunu taşıyan dişil bir boyut tasavvufta her zaman varolagelmiştir.[14]

Sonuç olarak, özünde tüm cinsiyetlerin ve ikiliklerin üstünde olan; ancak kozmik planda dişil ve eril ilkeleri, insani planda da kadın ve erkek öğelerin köklerini ihtişam ve güzelliğinde barındıran Asl'ı (origin) unutmamalıyız. Her birey, tesadüf eseri değil kaderleri gereğince kadın veya erkek olarak doğar. İnsanların hayattaki fonksiyonlarını yerine getirip varlığın parçalara ayrılmış bütün kısımlarını Bir'e döndürerek kemale ve mutluluğa erişebilmeleri; ancak kaderlerini kabul edip doğmuş bulundukları karaktere (fıtrata) uygun, ona isyan etmeden yaşayabilmeleriyle mümkündür. Allah'ın İsm-i Azam'ında ne dişilik ne de erkeklik vardır; ancak doğduğu cinsiyetin olumlu unsurlarını kendi varlığıyla bütünleştirmedikçe hiç kimse, o İsm'in iç mahremiyetine nüfuz edemez. İnsan-ı Kamil, içsel olarak her iki cinsiyetin mükemmeliyetine de sahip, androjenik bir varlıktır; her cins kendi cinsinin gerektirdiği şart ve dizgelere sadık kalmadıkça, insan için o kemale erişemek mümkün olmayacaktır. Cinslerin, aralarındaki birlik ve tamamlayıcılık ilişkisinin doğurduğu dengeye karşı isyanı, modern insanın Allah'a isyanının be-

raberinde getirdiği bir sonuçtur. İnsanlar, erkek ve kadında doğuştan mevcut olan imkanlar bütünüyle gerçekleştirilmedikçe, benliklerinde taşıdıkları cennetsi ahenk ve huzura kavuşamayacaklardır. Her iki cinsin sahip olduğu farklılıkları ve mümeyyiz vasıfları, ve bu nesnel kozmik gerçekliğe dayalı Kutsal Kanun'u reddetmek; insanî seviyenin altında yaşamak, daha doğrusu arızi insan olmak demektir. Bu ise, kadın ve erkeğin ebedî hayatını, insanı oluşturan eril ve dişil yönlerin gerçekliğini görmezden geldiği için nihai olarak insani düzeyde bile başarısızlığa uğramaya mahkum tektipçi bir dünyevî adalet uğruna feda etmek anlamına gelir.

NOTLAR

[1]Burada, İngilizce'de hem 'erkek', hem de 'insan' manasında kullanılan *man* kelimesi yerine, cinsiyet farklılığı taşımayan Arapça insan kelimesinin kullanılması daha uygundur. Almanca *mensch* veya Latince *homo* Arapça kelimeye daha yakındır.

2. İnsanın ilahi bir varlık olmasının anlamı ve herhangi bir antropomorfizm içermeyen bir doktrin konusunda bkz. F. Schuon, *Understanding Islam* (Türkçesi, *İslâm'ı Anlamak*, Çev. M. Kanık, İst 1988) sh. 13 ve sonrası.)

3. Schuon, meşhur *Understanding Islam* adlı kitabına şu cümleyle başlar: "İslâm, Allah'ın Allah olarak, insanın da insan olarak bir karşılaşmasıdır; yani insan kendini kurtaracak bir mucize bekleyen bir varlık değildir; Allah'ın yarattığı, kendisine Mutlak olan Allah'ı idrak kaabiliyeti ve Mutlak'a giden yolu seçme iradesi bahşedilmiş bir varlıktır."

4. Adem ile Havva birbirlerini severek Allah sevgisine ulaştılar; Allah'ın dışında hiçbir şeyi bilemez ve sevemezlerdi. Cennet'ten dünyaya indirildiklerinde de birbirlerini kendileri ve Allah için sevdiler ve birbirlerini Allah'ın tecellileri olarak değil, bağımsız birer varlık olarak gördüler; bu yeni tür sevgi, şehvetin; bu yeni bilme de basitliğin temelidir." Schuon, *Islam and the Perennial Philosophy*, sh. 191.

5. Bu tema, özellikle dikkatsizce İslâm'ın *fedeli d'amore*'u (aşk müminleri) olarak adlandırılmış bazı mutasavvıflar arasında gelişmiştir. Bkz. H. Corbin, *En Islam iranien*. cilt III. Paris, 1972 (*Les fideles d'amour* alt başlığı altında), özellikle Şirazlı şeyh Ruzbihan Baklî ile ilgili olarak sh. 9-146.

6. İbn-i Arabi, *Füsus el-Hikem*'in son bölümlerini Peygamber'in bu hadisinin manevî önemini ve gerçekte kadınlar, güzel koku ve namazın neden böyle bir sıra içinde zikredildiğini açıklamaya ayırmıştır.

7. Kadın güzelliği, manevî insan için, insan varlığının özünde taşıdığı ve Kur'an'da cennetteki hurilerden bahsedilerek işaret olunan cennet güzelliğinin perdesiz halidir. Aynı şekilde kadın için erkeğin iyiliği, kadının kendi iç iyiliğinin bir teyidi ve desteği mahiyetindedir. Bir Arab atasözüne göre, iyilik içtedir. Cinsler arasında sadece bir bütünleşme değil, ilişkilerin farklılaşması da vardır. Bir görüşe göre, erkek dışsallığı, kadın da içselliği sembolize eder. Kadın, batıni olarak Allah'ın tecellisidir ve İlahî Hikmet (*el-hikme* Arapça'da dişil bir kelimedir) kendisini ariflere güzel bir kadın olarak gösterir.

8. Bkz. Muhyiddin-i Arabi, *The Wisdom of the Propheth*, Fransızca'ya Arapça'dan çev. T. Burckhardt; Fransızca'dan İngilizce'ye çev. A. Culme-Seymour, Gloucestershire, 1975, sh.120.

[9] Bkz. S.H. Nasr, *Ideals and Realities of Islâm* (İslâm'da *İdealler ve Gerçekler*, Çev.: A. Özel, İst. 1985), I, IV ve V. bölümler.

[10] T. Burckhardt, İslâm sanatıyla ilgili yaptığı derin araştırmalarında bu konuya da değinmiştir. özellikle bkz. *The Art of Islam*.

[11] Cinsellikle ilgili metafizik ilkeler ve genellikle Batı geleneklerinden alınan kaynaklarda rastlanan karakteri üzerine bkz. J. Evola, *Metafisica del sesso*, Roma, 1958.

[12] Cinsellik, iki tarafı da keskin bir kılıç olduğu için, ondan mahrumiyeti öngören görüş kendi metafizik temeline sahiptir ve Hıristiyanlık ve Budizm gibi dinlerde kendini göstermektedir. İslâm'da ise, inzivanın dünyadan kurtulma gibi olumlu yönleri içsel olarak gerçekleştirilir, çünkü İslâm'da ruhbanlık kurumu yoktur. İslâm'ın evliliğe verdiği önem ve İslâm maneviyatında cinselliğe yüklenen olumlu role rağmen, cinsel perhizi uygulamış pek çok erkek ve kadın veli de vardır. Aslında, ruhun olayları gerçeklikler değil semboller olarak idrak etmesini sağlayan riyazetin ilk safhası olmaksızın, cinsel birliğin cennetteki arketipini tecrübe etmek mümkün değildir.

[13] Kur'an Ahzab, 35, Bu konuda bkz. A. Gauhar (ed), *The Challenge of Islam*, Londra, 1978, sh. 249-267'deki Aişe Lemu'nun 'Women in İslâm' makalesi. Ayrıca Kur'an'da şöyle buyurulur: "Erkek ve kadından her kim inanmış olarak iyi bir iş yaparsa, onu hoş bir hayatla yaşatırız. Biz onların ücretini (Ahiret'te), yaptıklarının en güzeliyle öderiz." (Nahl,97)

İslâm'da kadınların hakları ve sorumluluklannın dinî, sosyolojik ve antropolojik olarak tartışıldığı bir eser için, bkz. Muhammed Abdurrauf, *The Islamic View of Women and the Family,* New York, 1977; E.W. Fernea ve B.Q. Bezirgan (ed), *Middle Eastern Women Speak*, Austin, 1977; ve D.H. Dwyer, *Images and Self-Images: Male tod Female in Morocco*, New York, 1978. Bu konuda elbette ki geniş bir literatür mevcuttur, ancak çoğu eser, Batı'nın önyargılarından ve bayağı olarak işlenmiş fikirlerden oluşmaktadır. Ayrıca büyük müslüman kadınların dinî ve manevî eserlerinin tercümeleri de pek azdır.

[14] İbn Arabi gibi büyük bir üstad Endülüs'te iken kadın mürşidlere (Arapça'da şeyha) intisab etmişti. Tasavvuftaki dişil unsurlar için bkz. A.M. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975; *The Feminine Elements in Sufism*, sh. 426 ve sonrası; ve L. Bahtiyar, *Sufi Art and Imagination*, Londra, 1976, ayrıca bkz. J. Nurbakhsh, *Sufi Women*, New York, 1983.

Dördüncü Bölüm

SAFEVİ İRAN'INDA GELENEKSEL ŞİÎLİK

Son yıllardaki olaylar, Oniki İmam Şiası, sahip olduğu gelenek ve mevcut anlamı hakkında o kadar partizanca tartışmalara yol açmıştır ki, bugün artık İslâm'ın bu vechelerinin çok daha objektif ve çıkarlardan bağımsız olarak araştırılmaya ihtiyacı vardır. Birkaç yıl öncesine kadar Avrupa dillerinde Şia üzerine çok az eser varken, şimdilerde konuyla ilgili önemli miktarda kitap, monografi ve makale mevcuttur. Ancak bu eserler de genellikle Şiiliği günümüz olaylarıyla değerlendirme ve açıklama eğilimdedirler. Son on yılın siyasi olaylarının neden olduğu yoğun ilgi, geleneksel Şiiliğin tabiatını İslâmi geleneğin bir cüzü olarak kavrama gereğini ortaya çıkarmıştır. Bunun da ötesinde söz konusu geleneksel Şiilik, ilk kez bir müslüman ülkenin resmi dininin Oniki İmam Şiası olduğu Safevî İranı'nda kendini göstermiştir. Safevî Şiası'nı Ali Şiasi'ndan ayırmaya kalkışan kimi Şiî devrimcilerin iddialarına rağmen, Safevî İranı'ndaki Şia geleneksel Şia'nın tarihi açılımında önemli bir safhayı teşkil eder; bu sebeple de İslâm geleneğinin modern dünya ile karşılaşmasında bu kendine özgü halin anlaşılması son derece önemlidir. Özellikle Safevî devrindeki Şia ve din ele alınmadan, 14.H/20.M yüzyıl İranı'nın dinî-siyasî tarihine dair hiçbir mesele tam olarak anlaşılamaz.

Safevî dönemi, İran'ın tarihinde bir dönüm noktası oluşturduğu gibi, İslâm'ın bu ülkedeki tarihinde de yeni bir aşamanın başlangıcı olmuştur. Önceki yüzyıllardan tam bir ayrışma ve kopuş sergiliyor gibi görünmesine rağmen, İran'da birdenbire bir Şiî düzenin kurulmasının ve ülkenin önemli bir Şiî merkezi durumuna gelmesinin temelinde, uzun bir dinî ve düşünsel tarih yatmaktadır.[1] Safevî devrinden önceki yüzyıllarda Şiî kelamı ve fıkhındaki gelişim, Şiî eğilimli tarikatlerin oluşması ve -her ne kadar geçici olsa da- Şiî siyasî iktidarının tesisi, bu devri hazırlayan etkenler arasında sayılabilir.

Şii düşüncesine şöyle bir göz attığımızda; Moğollar'ın ortaya çıkışı ve Sünnî siyasi iktidarın Batı Asya'daki belli başlı merkezlerinin tahrip edilişi, Şia'nın İran'da, Sultan Muhammed Hüdabende'nin idaresinde kısa bir dönem de olsa devlet dini olarak benimsenmesini ve iyiden iyiye kökleşmesini sağlamıştır, diyebiliriz. Ancak Moğollardan sonraki dönemin en önemli özelliği, Şiî kelamının ilk sistematik eseri olan *Tecrid*'in yazarı Hace Nasreddin Tüsî ve öğrencisi Allame Hılli gibi Şiî ilahiyatının temelini atan fikir adamlarının ortaya çıkışıdır. Bu isimleri takip eden diğer önemli Şiî ilahiyatçıları, *el-Lum'a ed Dimaşkiyye* adlı meşhur eserin yazarı, 'Şehid i evvel' (Birinci Şehid) olarak da anılan İbn Mekki el-Amilî; ve bu eserin şerhi olan *Şerh el-Lum'a*'sıyla rağbet gören, 'İkinci Şehid' namıyla meşhur Zeyneddin el-Amili'dir.[2] Bu ve buna benzer eserler, Şia'nın Safevî devri başındaki temel dayanakları olmuşlardır; gerçekten de Safevî devri ve sonrasındaki Şia tarihi, bunlarsız anlaşılamaz.

Din ilimlerindeki bu gelişmeye paralel olarak, Moğollar'dan sonra İran'da, Aristocu felsefeyle birlikte gelişen din felsefesi alanında, *el-hikmet el-ilahiyye* ya da teosofi diye anılan ve yavaş yavaş Şia'nın yörüngesine giren İşraki öğreti ve hikmetlerde bir hareketlilik göze çarpmaktadır.[3] Özellikle, İbn Arabi'nin tasavvufu ile batıni Şiî öğretilerini bağdaştırmaya ve bütünlemeye çalışan Seyyid Haydar Amuli, İbni Türke, İbni Ebi Cumhur, Receb Bursi gibi şahsiyetler,[4] Mir Damad ve Molla Sadra, gibi alimlerinin selefleri olarak kabul edilir.

Tasavvufa gelince; Moğollar ve Safevîler arasındaki dönem, Mevlana Celaleddin Rumi, Necmeddin Kübra, Sadreddin Konevî ve benzeri kutupların ortaya çıkmalarıyla tasavvufun güçlendiği; hatta bunun ötesinde, Sünnîlikle Şiîlik arasında bir köprünün kurulduğu; Şia'nın yayılmasına zemin hazırlayan bir devir olmuştur. Şia'nın daha sonraları İran'da sufi kökenli bir hanedan vasıtasıyla yayılmasında[5] Kübre-

viyye,[6] Nurbahşiyye ve Nimetullahiyye gibi tarikatlerin rolü, titizlikle üzerinde durulması gereken bir konudur. Bu durum, sırasıyla bizzat bir Safevî tarikatına; Şeyh Safiyuddin Erdebili'den Şah İsmail'e uzanan iki buçuk yüzyıl içerisinde, bir şeyh ya da bir zahid çevresinde organize olmuş sade bir Sufî tarikatının Sultan Cüneyd ve Haydar dönemlerinde aşırı Şiî eğilimli militan bir harekete dönüşmesine ve nihayet, Safevîlerin İran'ı fethetmelerine imkan tanıyan askeri teşkilatın kurulmasına yol açmıştır.[7]

Son olarak, dinin siyasi yönleri gözönüne alındığında, Muhammed Hudabende dönemindeki kısa süreli Şiî idaresi ile birlikte Horasan'da Sarbadaran, Irak'ta Muşaşaa hanedanları ve Şah İsmail'den önceki Safevî şeyhleri, büyük tarihsel öneme sahiptirler.[8] Bütün bunlar, Safevî İranı'nda doğrudan dini tabiatlı siyasi ve sosyal dönüşümlerin bir işaretidir.

Dinin en geniş anlamıyla gelenek olarak anlaşılması tezinden hareketle, her faaliyetin aşkın bir normla ilişkili bulunduğu geleneksel bir dünyadan söz ediyorsak, gerçekte, Safevî toplumsal yaşamının her vechesinde bu geleneğe rastlamamız kabildir. İster Saib-i Tebrizî ve Muhteşem-i Kasani'nin şiirleri olsun; ister Isfahan şehir merkezinde planlama ve mimari olarak belirsin[9] ya da Zürkane gibi sporlar olsun herşey, doğrudan dinle bağlantılıdır. Hatta kozmik unsurlar; geometrik şekilli bahçelerden akan **su** ve bina duvarlarının kendisinden yapıldığı **toprak** bile; Abbasî, Selçuklu veya Safevî, tüm geleneksel İslâm aleminde yaşayan ve bu atmosferi teneffüs eden insanlar açısından dini bir kimliğe sahiptir. Ancak burada ele alacağımız konu tam anlamıyla dinle ve dinî düşünceyle ilgili olduğu için, dinin sanat ve toplumdaki yansımalarını, şimdilik bir yana bırakmak durumundayız.

Safevî İranı'nda dinin en dikkat çekici özelliği, her şeyden önce, İran'ın Şiî olmasını sağlayan hızlı süreçtir. Bu değişimin temeli İlhanlılar döneminde alttan alta yapılan kimi dinî değişikliklerle hazırlanmış olsa da, İranlılar'ın çoğu, Şah İsmail tahta geçtiğinde bile henüz sünnîydi. Taç giyme merasiminin yapıldığı Tebriz şehrinin üçte ikisinin sünnî olduğunu biliyoruz; ne ki Şia o zamanlarda en fazla Türkçe konuşanlar arasında yaygındı. Hızlı bir değişime yol açan Şiiliğin devlet dini olarak kabulü, Safevîler'in en ateşli politikasıydı.

Bahreyn ve Cebel Amil (bugünkü Lübnan) gibi dönemin Şiî ilim merkezlerinden, tanınmış pek çok alimin İran'a davet edilmesi, İran'ın Şiileşmesinde büyük rol oynamıştır. Bu iki bölgeden İran'a gelen alim

sayısı o kadar fazla idi ki, tamamen bu alimlerin biyografilerine hasredilmiş, *Lu'luatu'l-Bahreyn* ve *Amâl el-Amil* adlı iki eser mevcuttur. Bu alimler arasında bazı dini fonksiyonları yerine getiren mollalarla, ikisi de İran'a genç yaşta gelen, ancak kısa sürede bellibaşlı dini otoriteler arasına giren Şeyh Bahaeddin el-Amilî ve Seyyid Nimetullah el-Cezayirî gibi kişiler bulunmaktaydı.

Çağdaş araştırmacılardan pek azı, Arapça konuşan bu alimlerin, zamanın Fars fikir çevrelerinde Arapçanın oynadığı rol üzerindeki etkilerini araştırmışlardır. Bununla birlikte günümüz İran'ında bir çok gelenek uzmanı, Sultan el-Ulema gibi Farsça'yı çok az bilen alimlerin büyük güç ve prestijlerinden ötürü dini otoriteler arasında Arapça'ya yeni bir önemin verildiğini; hatta önceden Farsça'nın kullanıldığı yerlerde bile Arapça'nın kullanılmaya başlandığını ifade etmektedir.[10] Selçuklu, Moğol veya Kaçar devirleriyle mukayese edildiğinde bu döneme ait Farsça eserlerde gözlenen kıtlık, bu gerçeği daha da pekiştirmektedir.[11] Hindistan'da bile, aynı dönemde, İran'da yazılandan daha fazla Farsça eser yazılmıştır. Hızla Farisîleşen ve İran toplumunun özelliklerine uyum sağlayan bu Arapça konuşan alimlerin göçü, ülkedeki dini hayat ve kullanılan dini dilin yapısında belirgin bir etki oluşturmuştur.

Daha önce belirttiğimiz gibi, tümden Sünnîlik'in yerini almamakla birlikte, İran'da hakim İslâm yorumu haline gelen Şia'nın yayılması,[12] tipik Şiî geleneklerinin; yani mesela Muharrem ayında Kerbela trajedisini canlandıran dinî vaazların (*ravzahani*) ve *taziye*lerin; *sufra* adı verilen şölenlerin, dini yürüyüşlerin, mukaddes imamzadelerin türbelerini ziyaretlerin ve hac gibi, oruç gibi hepsi İranlılar'ın bugünkü günlük dini faaliyetlerini oluşturan kurumların yerleşmesini hazırlamıştır.[13] Safevî döneminde dinin ibadet ve muamelat yönlerine göz attığımızda, durumun hemen hemen son yıllardakinin aynısı olduğunu görürüz.

Dönüşümün ilk döneminden sonra Safevî İranı'nda dinin diğer veçhelerinin rolü ve işlevi, belki de en iyi şekilde, din alimleri sınıfı, toplumdaki farklı dinî işlevler, zamanın dini düşünce tipleri ve o devir İranı'nda büyük bir etkiye sahip olan tasavvufun ve loncaların durumları incelenerek anlaşılabilir. İslâm tarihinin diğer dönemlerinde olduğu gibi Safevîler devrinde de, hatta Şia'nın özel siyasi-dinî yapısı sebebiyle belki çok daha büyük bir önemi haiz ulema sınıfı, iki koldan ilerler: Safevî şahları tarafından desteklenen ve atanan sınıf; ve merkezi siyasî güçten tamamiyle bağımsız, otoritesini halkın desteğinden alan sınıf.[14]

İlk grupta yer alanlar, ulema sınıfından seçilen ve atanan; bir anlamda Safevî devletinin idarî yapısına paralel bir işlevler hiyerarşisine tabi olan kişilerdi. Bu grubun en tepesinde, Safevî şahlarının dinî meselelerini danıştıkları ve onlara çeşitli zamanlarda dualar okuyan, *mollabaşı* adı verilen büyük şöhrete sahip bir alim bulunuyordu.[15] Daha sonra, sorumlusu doğrudan doğruya şah tarafından seçilen, Osmanlılar'daki *şeyhülislam*'a benzer, *sadr* denilen ülkenin en üst dini makamı gelmekteydi. *Sadr*, ülkenin bütün dinî görevlerînden, özellikle *mustavfi, mutasaddi* ve *evkaf vezirleri* gibi görevlilerle birlikte yönettiği vakıfların (evkaf) gözetiminden sorumluydu. Bazen *sadaret* makamının görev itibarıyla ikiye bölündüğü de olurdu: Genel vakıfların murakabesiyle ilgili olan *sadr-ı memalik*; ve şahın vakıflarını idare eden *sadr-ı hassa*. Sadr ayrıca şahın onayıyla, büyük şehirlerin hakimlerini (kadılar) ve en üst dini otoriteleri (şeyhülisları) de atayabiliyordu.[16]

Merkezi güçten ayrı ve bağımsız olan ikinci grup ulema sınıfının başında ise, *müçtehid*'ler bulunmaktaydı. Sözlük manasıyla İlahi Hukuk'la ilgili meseleler hakkında fetvalar verebilecek, yani içtihad yapabilecek güçteki bu insanlar, zühdleri, bilgileri ve tabii ki, kayıp İmam'ın temsilcileri oldukları yönündeki Şiî inancı sebebiyle büyük bir saygı görüyorlardı.[17] Bu alimlerin arasında, Şiî doktrinine göre taklit mercii (*merci-i taklid*) adı verilen makam için seçilmiş[18] ve zaman zaman şahın iktidarına rakip olabilen bir kişi bulunuyordu. Genelde Safevî hanedanını desteklemekle birlikte müçtehidler, bazen, kimi mahalli idarecilerin halka zulmetmesine karşı koymuşlar ve hem sosyal hem de dinî bir işlev üstlenmişlerdir. Yine de, bu alimlerin siyasi güç merkezinden uzak durmaları, onların siyasî sistemin kendisine muhalif olmaları biçiminde yorumlanmamalıdır.

Müçtehidlerden başka, günlük dinî ihtiyaçları karşılayarak halka kendilerini kabul ettirmiş daha düşük seviyede dini alimler de mevcuttu. Bu sınıfın büyük çoğunluğunu cami imamları oluşturuyordu. Şiilikte namaz kıldıranlar için sıkı ahlaki kurallar getirildiğinden, halkın arkasında namaz kılmayı benimsediği ve diğer bazı dini ihtiyaçlara cevap veren bu imamlar hiç bir zaman hükümetçe atanmamış; aksine cemaat tarafından, serbestçe seçilmişlerdir. Elbette zaman zaman bu görevin resmî görevlilerce ifa edildiği oluyor; hatta bazen de bir müctehid en üst resmi dini makama erişebiliyordu; ancak tabii ki bu istisnai durum, sözünü ettiğimiz iki tür dinî otorite arasındaki temel ayrımı ortadan kaldırmamaktadır.

Dinî düşünce açısından baktığımızda, zikredilen iki ulema sınıfı, fıkıh ve diğer meşru İslâm ilimlerinde aynı uzmanlığı paylaşıyorlardı. Bu alimler öncelikle ve özellikle *fakih* idiler. Ancak, Safevî devrinde fıkıh ve hukukta ihtisas sahibi olmaktan çok, önceki dönemlerdeki örnekleri izleyerek İslâm metafiziği ve teosofide üstad olan yeni bir alim tipi ortaya çıkmıştır. Bu dönemde öne çıkan *hakim-i ilahi*ler ya da teosoflar, Farabî ve İbni Sina'dan Sühreverdî[19] ve Nasreddin-i Tusî'ye, onlardan da Safevî bilginlerinin hocaları olan İbni Türke ve Seyyid Haydar Amuli'ye kadar gelen alimlerin halefleriydiler. Bu dönem boyunca, önce Sühreverdî sonra da İbni Türke'nin akılcı felsefe, sezgi ve vahyi telif çabaları zirveye ulaşmış; ve her ne kadar dini düşüncenin merkezi haline gelmemiş olsa da *hikmet-i ilahî*'nin önemi, Safevî devrinde büyük oranda artmıştır.[20] Bu nedenledir ki hakim-i ilahî, ümmetin dini hayatında eskiye nazaran çok daha güçlü bir yer işgal etmeye başlamıştır.

İslâm felsefesinin bu dikkate değer devrinin, yani Isfahan Okulu'nun kurucusu, erken dönem Safevî ulemasının en güçlülerinden biri olan Muhakkik-i Karakî'nin[21] damadı Mir Damad'dır. Fıkıhta olduğu kadar nakli ilimlerde de *(el-ulum en-nakliyye)* büyük bir otorite olan Mir Damad, hepsinden öte, İslâm felsefesine yeni bir ufuk açan; yazdığı eserler ve yetiştirdiği öğrencilerle *hikmet-i ilahi*'nin yayılmasını sağlayan bir *hakim*di. Talebeleri arasında en göze çarpan isim, zamanının en büyük metafizikçisi ve belki de İslâm tarihinin metafizik alanındaki en büyük hakimi olan Sadrüddin Şirazî'dir.[22] Sadrüddin, nakli ilimlerde Şeyh Bahaeddin el-Amilî ve Safevî devrinin diğer büyük hakimlerinden Mir Ebu'l-Kasım Findiriski'den dersler almıştır. Ancak Molla Sadra asıl, temelleri Mir Damad tarafından atılan *hikmet-i ilahi*nin banii olmuştur. Molla Sadra, Mir Damad'ın İbni Sina ve Sühreverdî'nin öğretilerini Şiî batınîliği içinde birleştirme çabasını sürdürmüş; ve fakat daha da ileri giderek, kendisinden önceki bin yıllık İslâmî mirasın bütün belirgin fikrî perspektiflerinden büyük bir sentez oluşturmuştur. Sadra'nın aşkın felsefesi (*el-hikmetu'l-mütealiye*), Kur'an'ın, Peygamberimiz'in, Aristocu ve İşrakî filozofların ve mutasavvıfların öğretilerinin bir gökkuşağının renkleri gibi uyum içinde bir araya getirildiği bir felsefe olmuştur. Safevî devrinde başka hiç kimse fikri sentezde Molla Sadra kadar başarı gösterememiş ve dönemin son derece gelişmiş sanatında da açıkça görülen kesrette vahdet fikrini onun kadar güzel ifade edemememiştir.

Hikmet-i ilahî öğretileri için bizzat bitmez tükenmez bir kaynak olan Molla Sadra'nın İran'daki geleneksel dinî düşünce üzerindeki etkisi bugüne dek sürmüş; ve sürmektedir. Molla Sadra hem son derece verimli bir yazar[23] hem de Molla Muhsin Feyz Kaşani ve Abdürrezzak Lahicî gibi İran'ın seçkin fikir adamlarını yetiştiren emsalsiz bir öğretmendir. Bu üstadlar da daha sonra, mesela Kadı Said Kummî gibi kıymetli bir hakimler nesli yetişmesinde rol oynamışlardır. Bu gelenek, bir çok zorluğa rağmen Safevî devrinin sonuna kadar sürmüş ve sonradan 13.H/19.M yy.da Molla Ali Nuri ve Molla İsmail Hacuî tarafından yeniden canlandırılmıştır.[24]

Safevî İranı'ndaki dini hayatın karakteristiği, Safevî hanedanının bir tasavvuf tarikatı olarak başlayıp giderek zahirilik yönünde ilerlemiş olmasıdır; öyle ki, *Biharu'l-Envar* adlı dev ansiklopedinin yazarı ve son dönemin en kuvvetli alimi olan Molla Muhammed Bakır Meclisi, babası Molla Muhammed Taki'nin sufiliğini reddetmiş ve Isfahan'daki son büyük hakim veli Molla Sadık Ardistanî'yi sürgüne göndermiştir. Ne gariptir ki hem tasavvufi hem de batınî özellikler taşıyan hikmet-i ilahi, sufi kökenli bir hanedanın son döneminde iyice kenara itilmiştir.

Tasavvufa gelince; köken itibariyle sufî bir tarikat olan Safevî hanedanının siyasal iktidarı ele geçirmesi, bir süre Şiî İran'daki tasavvufi hayatı zora sokmuştur. Safevî devrinin başlarında, İran'da pek çok tarikat faal durumdaydı. Şeyh Muhammed Nurbahş'ın kurduğu Nurbahşi tarikatı, en parlak dönemini yaşıyordu. Nurbahş'ın talebesi ve Farsça'nın marifet okyanusu *Şerh-i Gülşen-i Raz*'ın yazarı olan Şeyh Muhammed Lahici, Şah İsmail'in çağdaşıydı. Bu tarikat, Safevî idaresinin ilk yıllarında büyük bir etkiye sahip olmasına rağmen, zamanla sahneden çekildi.

İran'da hâlâ güçlü olan Zehabi tarikatı, o zamanlar da faaldi. Zehabiler, bu devrin büyük sufilerinden Pir-i Palanduz'u (Muhammed Karandihi), Şeyh Hatem Haravendi'yi ve meşhur *et-Tuhfe el-Abbasiyye*'nin[25] yazan Şeyh Muhammed Ali Sebzivari Horasani'yi tarikatlarının kutubları kabul ederler. Ne ki Zehabiler de, Zend dönemine kadar yaşamalarına rağmen, Safevî iktidarının son yıllarında etkilerini kaybetmişlerdir.

İran ve Avrupa kaynaklarında zikredildiği kadarıyla bu devir süresince etkin olan diğer tarikatlar, Kadirîlik, Bektaşîlik, Haksarlık, Mevlevilik ve Nimetullahîliktir.[26] Artık mensupları kalmamış Bektaşîlik ve Mevleviliğe nazaran bugün hâlâ hayatiyetini sürdüren Haksar ve Nimetullahi tarikatları, daha dikkate değer tarikatlardır. Haksarlar, bazı sebeplerden

ötürü Şah Abbas devrinde gözden düşmüşler ve liderlerinin bazıları güneye göç etmiştir. Nimetullahiler'in liderlerinden Nizameddin Abdülbaki ve Gıyaseddin Mir Miran gibi şahıslar, sarayla yakın ilişkiye girerek Safevî devrinin başlarında bazı önemli mevkileri ele geçirmişler; böylelikle tarikat, geniş bir müntesib kitlesine kavuşmuştur. Ancak bir süre sonra onlar da gözden düşmüş ve öylesine şiddetli bir baskıya maruz kalmışlardır ki, tarikatın İran'daki teşkilatı tamamen yokolmuştur. Daha sonra tarikat Hindistan'daki Dekkan şehrine çekilmiş ve Kaçar devrinde İran'da yeniden teşkilatlanana dek buradan yönetilmiştir.[27]

Safevîler'in son döneminde gözlenen bu katı tasavvuf ve hatta hikmet-i ilahi karşıtlığının sebebi olarak, sufi kökenli bir tarikatın bir hanedana dönüşürken giderek manevî disiplinini yitirmesi ve bünyesini dünyevi unsurlarla bulandırması gösterilebilir. Bu gerçek, hem Safevîler'in üzerlerinde baskı kurduğu diğer tarikatler hem de zahiri dini otoriteler arasında ciddi bir rahatsızlığa yol açmaktaydı. Öte yandan, gücünü Şia'nın desteğinden aldığı için Safevî iktidarının zahiri dinî otoriteleri baskı altında tutması mümkün değildi. Bu nedenle, tarikatın bütün mensupları olmasa da en azından Safevî şahları, sufi kökenlerinden kopma ve zahiri dini otoriteleri tasavvufa karşı muhalefetlerinde destekleme eğilimi göstermişlerdir. Sonuçta, Safevîler'in yükselişinden önce, Seyyid Haydar Amuli gibi bir kişinin "Gerçek tasavvuf Şia'dır, gerçek Şia da tasavvuftur" diyebilmesine rağmen, Safevîler döneminin sonunda Şia ile tarikatler arasındaki mücadele o kadar büyümüştür ki, İran tarihinin sonraki dönemlerinde bile tasavvuf, Şiî ilim merkezlerine ancak *irfan* veya *hikmet-i ilahî* adı altına sığınarak girebilmiştir. Bugün hâlâ Necef ve Kum gibi merkezlerde hüküm süren tavır, Safevîler'in son demlerinde tasavvuf kurumları ile güçlü Şiî ulema arasındaki zıtlık ve kutuplaşmanın bir mirasıdır.[28]

Son olarak, Safevî devrinde serpilip gelişen ve pazardaki ticaretten cami inşasına kadar günlük hayatın çeşitli yönleri ile geleneğin en içsel unsurları arasında köprü oluşturan loncalar ve zanaatkar kurumları hakkında da birkaç söz söyleyelim. 'Gaza' (*fütüvvet* veya *civanmerdi*) geleneğinin çeşitli sosyal ve sanatsal faaliyetlerle olan ilişkisi Safevîler'den önce de kuvvetliydi.[29] Birçok cami, kervansaray ve saray tasarlayan büyük mimarlar, pek çok sanat türünde en çarpıcı renk uyumlarını halılara yansıtan dokumacılar, çini ve duvar ustaları genellikle çeşitli tarikatlarla (bilhassa da Haksar'la) rabıtalı loncaların üyeleri idiler. Aslında ge-

leneksel sanat tekniklerinden geriye kalan, İran'da bazı şehir ve kasabalarda hâlâ rastlanan ve Safevî devrindeki faal loncaların bakiyeleri sayılabilecek kimi işliklerde usta-çırak ilişkisiyle bugüne dek korunmuş şifahi mirastır. Bu devrin sanatından bize kalanlar, hatta Batılı normlara göre dinî kabul edilmeyen bazı formlar bile Safevîler'in dinî hayatıyla girift bir ilişki içindeydi. Safevî devrindeki din kavramı, loncalar ve onların faaliyetlerinin asli dinî karakteri gözönüne alınmadan tam anlamıyla değerlendirilemez.

Safevî devrinde din, sadece bu tarih dilimini anlamamızı sağlayacak bir anahtar değil, aynı zamanda İslâm tarihinde yeni bir sayfanın ve İslâm geleneğinde yatan imkanların yeni bir hamulesinin de temsilcisidir. Safevî devri İranı'ndaki son derece karmaşık ve zengin dini hayatın incelenmesi, -ki bu konuda hâlâ telafi edilmesi gereken büyük bir boşluk vardır- yalnızca İran'daki değil, aynı devirde dünyanın bu merkezi coğrafyasını üçe ayıran Osmanlı, Moğol ve Safevî devletlerindeki hayatı anlamamız için de elzemdir. Üstelik böylesi bir inceleme, hem Safevî devrinde kurulan düşünce okulları, temel kurum ve uygulamalar bugünkü İran'ın dini ve fikri hayatını etkilediği için; hem de Safevî devrinde belirginleşen, Oniki İmam Şiası'nın hakim olduğu bir dini düzen biçimiyle klasik İslâm geleneğinin bağlantısını temsil ettiği için, İran'ın bugüne kadar uzanan tarihini anlamada esas teşkil edecektir.

NOTLAR

[1]O zamanki İran'ın sınırları içinde bugünkü Afganistan, Pakistan, Belucistan, Kafkasya ve Orta Asya'nın bulunduğu düşünülürse, bütün bu coğrafyadan çok, bugünkü İran sınırları içindeki bölgenin Şiîleştiği anlaşılır.

[2] Bkz. M. Mazzaoui, "Shi'ism in the Medieval Safavid and Qajar Periods: A Study in Ithna 'ashari Continuity', *Iran; Continuity and Variety*, New York, 1971 adlı kitapta, sh. 39.

[3] Bkz. S.H. Nasr, "Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period', birinci kısım, *Cambridge History of Iran*, Cilt VI. Cambridge, 1985.

[4]. Bkz. H. Corbin'in Seyyid Haydar Amuli'nin *Camiu'l-Esrar* ve *Menbau'l-Envar* isimli eserine önsözü, editörler: H. Corbin ve O. Yahya, Tahran-Paris, 1969; ayrıca

P. Antes, *Zur Theologie der Schi'a, Ein Untersuchung der Cami al-asrar wa manba' al-anwar von Sayyid Haydar Amoli*, Freiburg,1971.

4. Bkz. S.H. Nasr, 'Shi'ism and Sufism', *Sufi Essays*, Londra,1972; yine K. eş-Şeybi, *es-Silah beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu'*, 2. cilt. Bağdat, 1963-64; ayrıca H. Corbin, *En Islam iranien*. Cilt IV, Paris, 1972, Kitap IV.

6. Bkz. M. Mole, 'Les Kubrawiya entre Sunnisme et Schiisme aux huitieme et neuvieme siecles de l'Hegire', *Revue des Etudes Islamiques*, XXIIX (1961), sh. 61-142. Bazı ilim adamları Kūbreviyye'nin Şiî karakterini ve onun Safevî devri öncesi İran'-da Şia'nın yayılmasındaki rolūnū inkar etmektedirler. Bkz. H. Algar'ın Razi'nin *The Path of God's Bondsmen,* (New York, 1982) kitabına yazdığı önsöz, özellikle Kūbre-vîyye'nin Sünni yönünü savunduğu 6-7. sahifeler.

Ancak bu tür görüşler kabul edilse bile, bu tarikatın ehl-i beyte ve Hz. Ali'ye verdiği önemle Şia'nın sonradan kabulüne uygun bir zemin hazırladığı inkâr edilemez.

7. Safevî hareketinin temeliyle ilgili bkz. E. Gassen, *Die Frühen Safaviden nach Qazi Ahmed Qumi*, Freiburg, 1968, sh. 86-96. Şeyh Haydar'ın maceraları, Kızılbaş'ın ortaya çıkışı ve Safevî yönetimini getiren savaşlar hakkında bkz. V. Minorsky, *Persia in A.D. 1478-1490*, Londra, 1957, sh. 61 ve sonrası. Safevîlerle ilgili yine bkz. R. Savory, *Iran Under the Safevîds*,Cambridge, 1080.

8. Bkz. M. Mazzaoui, *The Origins of the Safavids, Shi'ism, Sufism and the Gulat*, Wiesbaden, 1972, 111. Bölüm.

9. Bu devir mimarisi ve sanatının manevi özellikleri hakkında bkz. N. Ardalan ve L. Bahtiyar, *The Sense of Unity, the Sufi Tradition in Persian Architecture*, Chicago, 1973, S.H.. Nasr'ın önsözüyle.

10. Bu, çağımız İran'ındaki büyük müçtehid ve hakimlerden Seyyid Muhammed Kazım Assar'ın görüşüdür.

11. Şüphesiz İran ve Arap dünyasında İslâmî ilimlerin temel dili her zaman Arapça olmuştur. Ancak, H. 4. yüzyıldan bu yana Kur'an, felsefe ve kelam konularındaki çok sayıda eser Farsça yazılmaktadır. Safevî devrinde bu tip eserlerde, hem önceki hem de sonraki döneme oranla bir azalma gözlenmektedir. Mesela Meybudî'nin *Keşfü'l-Esrar*'ına kadar, geniş çaplı hiçbir Farsça Kur'an tefsiri bulunmamaktadır. Molla Sadra da, Sühreverdî ve Nasreddin Tusî'nin bir çok Farsça eserine karşılık sadece birtek Farsça eser yazmıştır.

12. Sünni ve Şiî otoriteler arasındaki tartışma, aslında Sünni alimlerin Osmanlılar, Şiîler'in de Safevîler'e olan siyasî yakınlıkları sebebiyle daha da çetrefil hale gelmiştir. Bkz. E. Eberhard, *Osmanische Polemik gegen die Safaviden im 16.Jahrhundert nach arabischen Handschriften*, Freiburg. 1970

13. Çeşitli Şiî uygulamaları için bkz. S.H. Nasr, 'İslâm in Persia, Yesterday and Today', *Islam and the Plight of Modern Man*, Londra, 1975, sh. 101 -121 (Türkçesi, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı*, Çev.: A. Ünal, ist, 1984, İnsan Yayınları). Genelde Şia için bkz. A.S.M. Tabatabai, *Shiite Islâm*, çev. S.H. Nasr, Albany (N.Y.), 1875.

14Bu devrin uleması ile ilgili olarak E.G. Browne'nin *A Literary History of Persia*, Cilt IV. VIII. Bölüm, Cambridge, 1959 adlı kitabındaki müçtehid ve mollalar hakkındaki bilgiler çok değerlidir. Bu devir ulemasının ilk elden biyografisi olarak, bkz. *Ravzatü'l-cenne, Mecalisü'l-mu'minin, Keşfü'l-hucüb ve'l-esrar, Nücumü's-sema ve Mustedreku'l-vesail.*

Şiî siyasî düşüncesine bugün duyulan ilgi sebebiyle, son yıllarda ulema'ya, idareyle ilişkilerine ve siyasi otoritelerin meşruiyetine dair pek çok eser yayınlanmıştır. Ancak, bu önemli siyasî meseleler üzerinde sadece geleneksel ve 'devrimci' Şiîler arasında değil, Batılı bilginler arasında da büyük farklılıklar vardır. Mesela, bkz. J. Eliash, 'Some Misconceptions Regarding the Juridical Status of the Iranian Ulama', *International Journal of Middle East Studies*, Cilt 10, 1979. sh. 9-25; H. Inayet, *Modern Islamic Political Tought*, Londra.1982; ve S.A. Ercümend, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, Chicago, 1984; N. Calder, 'Accomodation and Revolution in Imami Shi'i Jurisprudence: Khumayni and the Classical Tradition', *Middle East Studies*, Cilt 18, no. 1, 1983, sh.3-20 adlı yazısında, bugünkü durumu meşruiyet meselesini ilgilendirdiği kadar geriye; klasik devreye dek götüren, ancak geleneksel öğretilerle mevcut 'selefi' veya 'fundamentalist' yorumlar arasında bir ayrım ortaya koyamayan bir çalışma örneği vermiştir.

15Bkz. *Tezkiretü'l-müluk*, I. Kısım, ed. M. Debirsiyakî, Tahran,1332 Hicri-Şemsi, sh. 1-4.

16Bu işlevler hiyerarşisi üzerine bkz. 17. Yüzyılda İran'ı gezen seyyah E. Kaempfer'in aydınlatıcı kitabı, *Amoenitatem exoticarum, politico-physico medicarum fasciculi V. quibus. continentur variae relationes, observationes et descptiones rerum Persicarum et ulterioris Asiae...*, Lemgovia, 1712, sh. 98 ve Hinz'in tercümesine dayanan çok güzel bir Farsça tercüme için bkz. K. Cehanderi (çev), *Dâr darbâr-i şehinşah-i Iran*, Tahran, 1350 Hicrî-Şemsi.

17Şiî toplumundaki müçtehidler ve önemi için bkz. H. Algar, *Religion and State in Iran 1785-1906*, Berkeley ve Los Angeles.1969; ve A.K. Lambton, 'A Reconsideration of the Position of the Marja'al-taqlid and the Religious Institution', Studia Islamica, Cilt XX (1964), sh. 115-135

18 *Mercii taklid*'in manasıyla ilgili olarak bkz. Allame Tabatabaî vd., *Merciiyyet ve Ruhaniyet*, Tahran, 1341 Hicri Şemsi.

19 Sühreverdî üzerine bkz. H. Corbin, *En Islâm iranien*. Cilt II, Paris, 1971; S.H. Nasr, *Three Muslim Sages* (*Üç Müslüman Bilge*, Çev.: A. Ünal, İst. 1986, İnsan Yayınla-

rı), Albany. 1976, II. Bölüm, İbn Türke ile hakkında bkz. Corbin, *a.g.e.*, Cilt III. Paris, 1972, sh. 233 vd.

[20] *Hikmet-i ilahi* ve İslâm teolojisi arasındaki ilişki hakkında bkz. SH. Nasr, 'Al-hikmetü'l ilahiyye and Kalam', *Studia Islamica,* Cilt XXXIV (1971), sh. 139-149.

[21] Bkz. S.H. Nasr, "The School of Isfahan", M.M. Sherif ed., *A History Muslim Philosophy*, Cilt II, Wiesbaden, 1966, sh. 904-932; ve Corbin, *En İslâm iranien,* Cilt IV. Paris, 1972, V. Kitap. Sonunda Molla Sadra, Batı'da layık olduğu ilgiyi görmeye başlamıştır. Bu dikkate değer şahsiyet için bkz; Molla Sadra'nın *Kitabü'l-Meşair* adlı kitabının çevirisi: *Le Livre despenetrations metaphysiques,* H. Corbin'in yazdığı önsöz, Tahran, 1964; Corbin, *En İslâm iranien*, Cilt IV, II. Bölüm; S.H. Nasr, "Sadreddin Şirazi', Şerif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Cilt II, sh. 932-961; Nasr, *Sadr al-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy*, Tahran-Londra, 1978.

[22] Molla Sadra'nın bibliyografyası için bkz. *Sadr al din Shirazi and His Transcendent Teosophy*. 2. bölüm.

[23] Hikmet-i ilahî açısından Safevî devri fikir hayatının zenginliği, bugüne kadar dört cildi yayınlanmış olan S.J. Ashtiyani ve H. Corbin'in hazırladıkları Iran'ın bu ve sonraki devirlerde yetiştirdiği filozofların eserlerinin antolojisi ile açığa çıkarılmıştır. S.J. Ashtiyani ve H. Corbin, *Anthologie des philosophes Iraniens*, Tahran-Paris, 1972-1978. Corbin'in ölümü üzerine bu büyük proje tamamlanamamışsa da, şimdiye kadar çıkan ciltler, Safevî devrinin zengin fikrî hayatını açık bir şekilde yansıtmaktadır. Ayrıca bkz, Corbin, *La philosophie iranienne Islamique aux XVIIe siecles*, Paris,1983.

[25] Safevî devrinde tasavvufun bu geniş etkinliğine rağmen.çok az yazılı eser bulunması ve genelde yaşayan tarikatlarda sürdürülen sözlü geleneğe dayanmak zorunda kalınması ilginçtir.

[27]. Nimetullahî tarikatinin tarihi üzerine bkz. J. Nurbakhsh, *Master of the Path*, New York, 1980; va N. Pouriavady ve A. Wilson, *Kings of Love*, Tahran. 1978.

[28]. Molla Sadra, ne ilginçtir ki, *Sih asl*'ını (ed. S.H. Nasr. Tahran, 1340 Hicrî-Şemst) batınîliği anlamayan zahirî alimlere reddiye; M.T. Danişpazuh tarafından editörlüğü yapılan *Kasru'l-esnami'l-cahiliyye,* Tahran, 1340 (Hicri Semai) adlı eserini de 'sözde sufilere' reddiye olarak yazmıştır. Safevî devrinin son yıllarında, bağımsız (exoteric) dinî otoritelerin aşırı ve şiddetli tepkisini çeken, Şeriat'ten tamamiyle kopuk ve bozulmuş bir tasavvuf veya sahte-tasavvuf ortaya çıkmıştır.

[29]. Bkz. M. Sarraf, *Traites des compagnons-chevaliers*, Intorduction analytlque par H. Corbin, Tahran-Paris, 1973; yine *Tuhfetü'l-Ihvan,* yayınlayan M. Damadi, Tahran, 1351 (Hicri Şemsî).

İKİNCİ KISIM

GELENEKSEL İSLÂM VE MODERNİZM

Beşinci Bölüm

GÜNÜMÜZ İSLÂM DÜNYASINDA İSLÂM: GENEL BİR BAKIŞ

Günümüz İslâm dünyasında İslâm'ı tartışmak demek, aynı zamanda, dini ve manevi 'bir gerçeklik olarak İslâm ile bu gerçekliğin belli bir sosyal düzen veya tarihî bağlamdaki tezahürünü birbirinden ayırdetmek demektir. Çoğu modern yorumcu ve din araştırmacısı tarafından kabul edilmese de bu tür bir ayrım, gerçeklik seviyelerini ve arketip ile onun zamana ve uzama bağlı tezahürleri arasındaki farklılığı gözeten geleneksel bakış açısının özünü oluşturmaktadır. Bu anlamda, böyle bir ayırım koymak, şu ya da bu grup tarafından gelişigüzel bir biçimde 'İslâmi' diye adlandırılan şeylerle geleneksel islamı birbirine karıştırmamak için de gereklidir; çünkü geleneksel İslâm, çağlar boyunca İslâm'ın asli gerçekliğiyle uyum içinde ve o gerçekliğin ilke ve imkanları dahilinde pek çok gelişme tarzı ortaya koymuştur. Burada, bilhassa geleneksel olarak anlaşıldığı şekliyle İslâm'dan ve günümüz İslâm dünyasından söz etmek mecburiyetindeyiz; zira, daha önce belirttiğimiz amiller ve Batı dünyasında konuya duyulan yoğun ilgi sebebiyle, bu alanda şaşırtıcı bir karmaşa yaşanmaktadır.[1]

Geleneksel bakış açışından İslâm'ın anlamı gayet açıktır. İslâm, köklerini Kur'an'ın ve Sevgili Peygamberimiz'in -sözlü ve yazılı- sünnetinin oluşturduğu; dalları Sünnilik, Şia ve tasavvuf olan; ondört yüzyıl boyunca kutsal ve dini bir tarih olarak yaşayan bir vahiy ağacına benzetilebilir. İslâm, sadece Şeriat'ı, yani hukuk okullarını değil; ilahiyat, felsefe, sanat ve ilimlerin bütün çeşitlerini; siyasi, iktisadî, sosyal ve ailevi yapılarla birlikte bu yapıların bağlı bulunduğu ahlakî ve manevi normları da ortaya koymuştur.

Kökleri vahiyde olan bu ağaçtan, Kur'an tilaveti okullarından hatta, mimariden İslâmi edebiyat türlerine kadar hem görsel hem işitsel, kutsal ve geleneksel bir sanat doğmuştur. İslâm, zamanlarüstü bir gerçeklik olarak kalırken, tarih boyunca her yeni müslüman neslini Kaynak'la buluşturmayı da başarmıştır. Manevi aleme bu dolaysız biçimde ulaşım, şimdi ve burada varolan hiyerarşik bir 'uzam' aracılığıyla her müslümanı Asl'a bağlayan ibadetler ve Kur'anî vahyin yaydığı bereketle mümkün olmaktadır. İslâm hem bir gelenek, hem de zamanlarüstü, tükenmez bir hakikattir; bu sebeple sadece kökleri değil, o köklerin üzerinde yükselen gövdeyi, dalları ve meyvaları da ihtiva etmektedir.

Burada İslâm dünyası terimini açıklamak durumundayız. Geleneksel İslâmî dilde dünya üçe ayrılır: *Darü'l-İslâm*, İslâm'ın çoğunluğun dini olduğu, yani İslâm Şeriatı'nın insan hayatını yönettiği 'İslâm diyarı'; *darü's-sulh,* azınlık olmakla birlikte müslümanların dinlerini serbestçe yaşayabildikleri ve barış içinde bulundukları 'barış diyarı'; ve *darü'l-harb,* müslümanların hem azınlıkta oldukları hem de dış sosyal ve siyasi çevre ile dinlerini yaşama hususunda mücadele ve ihtilaf içinde bulundukları "ihtilaf veya harb diyarı'. Eğer sekülerizm 19. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasına girmemiş olsaydı, 'İslâm dünyası'nı *darü'l-İslâm* olarak nitelemek mümkün olurdu. Ancak bugün durum daha karmaşıktır; zira *darü'l-İslâm*'ın pek çok yerinde yabancı bir ideoloji, Batı tipi milliyetçilik ve hatta İslâm adı altında, sinsice ve kurnazca bir tutumla iş gören gayri-İslâmi güçler hakimdir. Bunun da ötesinde hem *darü's-sulh*'ta hiçbir zaman tam olarak barış içinde yaşayamayan (Afrika'nın bazı bölgeleri ve Hindistan gibi) müslümanlar ve hem de *darü'l-harb*'de (Avrupa ve Amerika'da çoğu barış içinde) yasayan müslümanlar, *darü'l-İslâm*'da önemli bir rol oynamaya başlamışlar ve modern iletişim araçları, bú üç 'dünya'daki müslümanları yeni bir tarzda birbiriyle irtibatlandırmıştır. Bu nedenle, İslâm dünyası derken ne kastedildiğini tam ola-

rak açıklamak, o kadar da kolay değildir. Ancak tartışmamızda, bu ibareyi önemli sayıda müslüman nüfusun yaşadığı yerler olarak alıyoruz. Yine de, bütün bu bölgelerdeki müslümanların İslâm'la bağlarının aynı derecede olmadığını belirtmeliyiz.

İslâm dünyasında bugün İslâm'ın sahip olduğu rolü açıklamada, müslümanların İslâm'a bağlanına şekli ve derecesi büyük bir öneme sahiptir. Modern çağlardan önce, İslâm'ın belli bir bölge ya da etnik gruba nüfuz etme derecesi, daha ziyade İslâmîleşme sürecinin uzunluğuyla ilintiliydi. Mesela, İslâm'ın sadece bir yüzyıl hüküm sürdüğü Siyah Afrika ve Endonezya'nın bazı kesimlerindeki İslâmîleşme süreci, bu sürecin dört yüzyıl önce başladığı yerlerdeki kadar tam olmamıştır. Ancak, İslâm'ın kök salma ve kurumlarını oluşturma imkanı bulduğu bölgelerde müslümanların İslâmî uygulamalara bağlılığı öylesine yoğundur ki, takip ettikleri fıkhî ve itikadî mezheplere göre bazı topluluklar daha çok hukuki ve resmî yönlere, diğerleri de teslimiyet ve itikada önem verdikleri için, Mısırlı, Suriyeli, Acem veya Pencablı müslümanlardan hangilerinin İslâm'a daha kuvvetle bağlı olduklarını belirlemek hiç de kolay değildir. Sünnî ya da Şiî, İslâm'ın ana mezheplerinin tam olarak kökleştiği yerlerde, İslâmî kuralların uygulanması ve İslâm öğretilerine itaat tamdır. Ancak farklı İslâmî cemaatler ve etnik gruplar arasında, türbe ziyaretleri, bazı nafile ibadetler, kelamî spekülasyonlar, kutsal sanatın ifadeleri gibi ikincil mevzularda ve aslında İslâm'ın buyurmadığı, muhtevasında bulunmayan ancak yeşermesine izin verdiği kimi konularda ayrılıklar olabilmektedir.

Modern dönemde ise, Batı tarzı milletçilik, kabilecilik ve dil bağlılıkları ile modern dünyanın İslâm dünyası üzerindeki sömürgecilik, seküler milliyetçilik, ırkçılık ve Batı hümanizmi gibi değişik etkileri, pek çok müslümanın dine bağlanış derecesinde ve tavrında ciddi farklılıklara yol açmıştır. Günlük namazlarını aksatmadan; Şeriat'e mümkün olduğunca uymaya çalışarak İslâm'la bağlarını canlı tuttuklarını düşünen müslümanlar bulunduğu gibi; Şeriat hükümerinin çoğuna uymadıkları, hatta düzenli olarak namaz bile kılmadıkları halde tam anlamıyla müslüman olduklarını iddia eden kişiler de mevcuttur. Hatta hatta, İslâmîliği muğlak bir çeşit 'hümanist' ahlak anlayışı sürdürmek dışında belli bir İslâmî ameli bulunmayan ve fakat kendilerine müslümandan başka bir isim verilmesine şiddetle karşı çıkan bir grup insan da vardır. Yine, bir yandan İslâmî ibadetleri sık sıkıya uyguladıklarını ve dindar olduk-

larını iddia ederken, bir yandan da mesela ticarette hilecilik gibi, Şeriat'le çelişen pek çok fiili işlemekten kaçınmayan insanlar mevcuttur.

Bunun yanında, İslâm'ı ahlaki ve sosyal kodların tümünü kapsayan bir sistem olarak gören bir çoğunluk da vardır: Bu sistem, kimilerine göre Şeriat'le çizilen Tarikat'le manen yaşanan bir hayat tarzı; kimileri için sadece kültürden ibaret bir şey; ve şimdilerde, Batı etkisine bir tepki olarak ortaya çıkan bazı gruplar içinse, diğer ideolojilerle mücadele etmeye yarayan bir ideoloji ve siyasî güçtür. Ortada özgün, gelenek-karşıtı ve modern bir çok yorum vardır; bunun sonucu olarak, özellikle uzun süre çeşitli modernist etkilere maruz kalan İslâm ülkelerinde, İslâm'a bağlılık dereceleri farklı farklıdır. Bir monolitik İslâm'dan ya da İslâm alemini kaplayan tek tip 'fundamentalizm' dalgasından söz edenlerin; veya İslâm'ı dünyanın geri kalan kısmına savaş ilan etmiş bir düşman olarak gösterip Batı'yı korkutmaya çalışanların hiçbirinin, bu alem içindeki algı farklılıkları ve çağdaş müslümanların İslâm'a olan bağlılıkları hakkında en ufak bir fikri yoktur. İslâm tarihi şunu açıkça göstermiştir ki; geleneksel dönemlerde bile *darü'l-İslâm*'ın hiçbir bölümü "bütün" adına konuşmamış ve mesela Yunan felsefesinin İslâm dünyasına sızması, Haçlı seferleri veya Moğol işgali gibi büyük olaylara gösterilen reaksiyonlar farklı farklı olmuştur. Bırakın Türkiye ve Yemen gibi ülkeler arasındaki modernleşme ve sekülerleşme derecesi ve tarzı arasındaki radikal farklılıkları; Ortadoğu'nun herhangi büyük bir şehrindeki bir lisede, gayrı İslâmi bir unsurla karşılaşan bir öğrenci ile aynı unsurla karşı karşıya kalan bir köylünün durumları bile birbirinden tamamen farklıdır.

Günümüz İslâm dünyası hakkında yapılacak araştırmalarda merkezi önemi haiz bir diğer nokta da, İslâm'ın herşeyi kuşatıcı tabiatıdır. Bu husus, özellikle karar merkezleri olan büyük şehirlerde yaşayan müslümanların büyük kısmının dini hayatlarını etkileyen sekülerleşme sürecine rağmen, hâlâ geçerliliğini korumaktadır. Müslümanların çoğu, dinlerini, bütün ilişkileri ve ilgileriyle ayrılmaz bir biçimde içiçe geçmiş bir gerçeklik olarak kavramaktadır. Mesela geleneksel bir müslüman ailesi, şehri, milleti ve arkadaşlarıyla, dinle doğrudan bağdaştırmadığı, ancak kendisi için öyle ya da böyle İslâm anlamına gelen birtakım bağlara sahiptir. Sıradan bir müslüman için İslâm, bilhassa Sevgili Peygamberimiz ve din büyüklerince somutlanmış ahlakî normlar gözönüne alındığında bir ideal olmakla birlikte; yalnızca bir ideal değil, gece ve gündüz yaşa-

nan bir hakikattir de. Bu nedenle müslüman çoğu zaman, amacına ulaşmada faydalı olabileceğine inanırsa, dini duyarlığı aile meselelerini çözmede, iktisadi ve sosyal konularda veya iktidarı kullanmada harekete geçirebilir. Elbette dinlerine yalnızca Allah korkusu ve sevgisiyle sarılan çok sayıda müslüman da vardır. Ancak, İslâm'a böylesine bağlı insanların aklında Allah rızasından başka hiçbir şey olmadığını ve bu bağlılığın kişinin hayatını, ailesini, ve işini ihmal etmesine ya da bozmasına sebebiyet vereceğini düşünmek, İslâm toplumunu tehlikeli bir biçimde idealleştirmek ve insan zaaflarını gözardı etmek olacaktır. Çoğu kişi için bütün bu güçler, bağlar ve ilişkiler öylesine içiçe geçmiş bir haldedir ki, din adına beklenmedik sosyal ve siyasi karışıklıklara sebebiyet verebilir ya da bazen, dini unsurlar feda ediliyormuş veya gözden çıkarılıyormuş izlenimi vermeksizin, istikamet ve hedeflerde ani değişikliklere yol açabilirler.

Hâlâ müslümanların hayatlarını tanzim eden kuvvetli bir unsur olan İslâm'ın şahıs ve grup menfaatleri uğruna istismar edilmesi, her zaman ihtimal dahilindedir. Aslında sadece müslümanlar değil, İslâm alemi dışındaki pek çok güç de bu istismarda bulunmuş ve bulunmaktadır. Gayet açıktır ki bu tür dini duyarlık ve fiillere başvurma, dini yalnızca Allah rızası için benimsemekten oldukça farklıdır; ve söz konusu farklılık İslâm'ın gayrı İslâmi gayeler için kullanılması halinde, tüm dünyada son derece yıkıcı tesirlere yol açabilir.

İslâm aleminin bu genel özelliklerini dikkate alarak, şimdi bu dünyanın Batı ile karşılaşması sonucu gösterdiği çeşitli tepkileri ayrıntılı olarak incelememiz gerekiyor. Günümüz İslâm dünyasındaki İslâm'ın doğasını layıkıyla kavrayabilmek için, söz konusu tepkilerin.tam olarak anlaşılması şarttır. İslâm, ilk 12 yüzyıllık ömrünü, Allah'ın, müslümanlara dinlerine yapıştıkça daima muzaffer olacakları yolundaki vaadi doğrultusunda geçirmiştir. Elhamra'nın duvarlarını süsleyen "*Allah'tan başka galip yoktur*" (*la galibe illallah*) gibi ayetler, adeta müslümanların ruhlarına ve zihinlerine nakşedilmişti. Moğolların kısa süren istilası ve Haçlı Seferleri'ne rağmen müslümanlar daima muzafferdiler; çünkü Haçlılar bozguna uğratılmış; Hülagu'nun torunu Olcaytu müslüman olmuş ve İslâm ilim ve sanatının hamisi durumuna gelmişti. Kur'an mesajının özgünlüğü, bu gibi tarihi olaylarla ispatlanmıştı.

Daha sonra İslâm dünyasının değişik kesimleri, İspanyollar'ın ve Portekizliler'in nisbeten önemsiz işgalleri bir yana bırakılırsa, İngilizler,

Fransızlar, Hollandalılar ve Ruslar tarafından işgal edildi. Her ne kadar müslümanlar başlarda bu olayların uzun vadeli önemini kavramakta acziyet sergilemişlerse de, Napolyon'un Mısır'ı işgali, müslüman liderler üzerinde, Batı'nın İslâm'ı alt edişinin anlam ve boyutunu idrak yönünde bir şok etkisi oluşturdu. Bir çok Batılı araştırmacı gibi W.C. Smith'e göre de, 19. yüzyıl müslüman aydını, kozmik krizin bir yansıması olarak, bazı şeylerin yanlış gittiğini farketmişti.[2] İslâm dünyası her yerde ve kaçınılmaz bir şekilde, nasıl oluyor da gayrı İslâmi bir güce yeniliyordu? Görüşler, şu üç mantıki önermede kendini gösteriyordu:

1. Allah-u Teala'nın Kur'an'da buyurduğu ve Peygamber Efendimiz'in hadislerde beyan ettiği gibi, dünyanın sonu gelmiştir. Bu durumda İslâm'ın zayıflaması bizzat, Mehdi'nin zuhuru ve kıyamet alametleri gibi dünyanın sonuna işaret eden İslâmi mesajı da doğrulamış oluyordu.

2. Müslümanlar, İslâm'ı layıkıyle tatbiki terketmişlerdir. Dinlerini ihmalleri yüzünden Allah'ın kendilerine verdiği cezadan kurtulabilmek ve gayrı İslâmi güçleri mağlup edebilmek için, İslâm'ı safiyane ve tam bir azimle yaşamalıdırlar. Bu tepki, Vehhabi ve Hindistan'daki Deobend okuluyla birleşen bir tür Yeni-Vehha'bi hareket; Muhammed Abduh ekolü; Mısır ve Suriye'de Selefiye akımı; Endonezya'da Muhammediye hareketi gibi birtakım sonuçlar doğurmuş ve çok daha az incelenmiş bir başka duruma; Batı Afrika ve Fas'taki Darkaviyye, Libya'da Senüsiyye, Arab Yakındoğusu'nda Yeşrütiyye, İran'da Nimetullahiyye, Hindistan'da Çiştiyye ve Kadiriyye gibi eski ve yeni pek çok tasavvuf tarikatinde bir iç dirilmeye yol açmıştır

3. Batı hakimiyetinin kırılması ve İslâm'ın modern şartlara ve modern dünyaya adapte edilebilmesi için, İslâmi mesaj değiştirilmeli, geliştirilmeli, uyarlanmalı veya reforme edilmelidir. Bu tavırdan, kaynağını bazı çevrelerde Descartes ve Voltaire'in, diğer bazılarında da Locke, Hume ve sonraları da Spencer ve Bergson'un rasyonalizminden ve Fransız devriminden alan çeşitli modernizm anlayışları türemiştir. Arab liberalizmiyle Türkiye, İran ve Hind kıtasındaki modernist hareketler, Batı'nın İslâm dünyasına hükmetmesine bu üçüncü muhtemel tepkinin birer sonucudurlar.

Mehdilik gibi kimi durumlarda ise bu ögeler, püriten veya fundamentalist eğilimlerin ve modern reformist unsurların tek bir kişi veya okulda birleşmesi biçiminde, birbirleriyle karışmıştır. Hatta Cezayir'deki Abdülkadir, Nijerya'da Osman don Fodio ve Doğu Afrika'daki Futa

Toro'lu el-Hacc Ömer'in hayatlarında da görüleceği üzere, mutasavvıfların bazılarında da Mehdici bir yön bulunmaktadır. Bu gibi durumlarda tasavvuf, İslâm cemaatini bir bütün olarak diriltme görevini üstlenmiştir. Ne ki bu görev, Batılı araştırıcıları, neo-Vehhabi ve modernist reformcuların çabalarının sonuçları kadar ilgilendirmemiştir.[3]

Mehdilik dalgası, Hindistan ve Pakistan'da Ahmediyye, İran'da Babîlik-Bahaillik ve Sudan'da Mehdi devleti gibi ayrı ayrı sonuçlara yol açarak yavaş yavaş etkinliğini yitirdiyse de, söz konusu tepkiler, İkinci Dünya Savaşı'na kadar gelen zaman dilimi boyunca İslâm toplumunun belli bölümlerini hareketlendirmeye devam etmiştir.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, İslâm aleminde Batı hakimiyetine karşı oluşan orijinal tepkileri canlandıran ve değiştiren bazı olaylar meydana gelmiştir. Öncelikle, İslâm dünyasının hemen tamamı, Avrupa modeli ulus devlet tarzında, siyasi anlamda 'bağımsızlığı'nı kazanmıştır. Bu görünüşteki bağımsızlık, özellikle İslâm toplumunun daha az Batılılaşmış tabakaları siyasi ve iktisadi güç kazanmaya başlayınca, daha büyük kültürel ve sosyal bağımsızlık beklentisini de beraberinde getirmiştir. İkinci olarak, İslâm dünyasının büyük kısmını ihya eden zenginlik bir yandan sanayileşme ve modernleşme sürecini hızlandırmış; bir yandan da çoğunlukla 'ulema tarafından dikkate alınmayıp 'reformcular' tarafından yorumlanmaya çalışılan İslâm ve modern Batı medeniyeti arasındaki çatışma gibi sosyal ve zihinsel meseleleri, daha da açığa çıkarmıştır.

İslâm dünyasındaki bu olaylar, Batı'daki, İslâmî hareketler için de çok önemli sonuçlar doğuran dönüşümlerle bütünlenmiştir. Birçok Batılı'nın yoğun biçimde eleştirdiği kendi sistemi, Batı'nın İslâm dünyasına girdiği andan İkinci Dünya Savaşı sonuna kadar, İslâm dünyasında pek çok hareketin lideri tarafından insan varlığı açısından farklı bir düşünce biçimi, bir başka model olarak kabul ediliyordu.

Yine de, azınlık da olsa bir grup müslüman, insanın ölümsüz ruhu için getireceği sonuçlar bir yana en azından yeryüzü hayatı açısından bu modelin başarısından şüphe duymuşlardır. İkinci Dünya Savaşı öncesinde, Spengler'in, Arapça ve Farsça'ya da çevrilmiş *Decline of the West* (*Batı'nın Çöküşü*)'inden ve (son zamanlarda bazı Arap şairlerini derinden etkileyen) T.S. Eliot'un Batı medeniyeti hakkındaki karamsar ifadelerinden pek az müslüman entelektüel haberdardı. Yine, 1931'den itibaren Kahire'de yaşamasına rağmen, Kahire ve Karaçi'deki küçük bir halka dı-

şında kimse René Guénon'un *The Crisis of the Modern World* (*Modern Dünyanın Bunalımı*) ve *The Reign of Quantity and the Signs of the Times* (*Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*) gibi ileri görüşlü ve Batı'nın çöküşünü önceden tahmin eden eserlerini okumamıştı.[4] Ancak İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, müslüman fikir adamları, Batı dünyasının içinde bile bu medeniyete yönelik ciddi eleştiriler bulunduğunu ve pek çok müslümanın taklid etmeye çalıştığı Batı modelinin aslında yıkılmakta olduğunu farkettiler.

İşte Batı'daki bu hareket, çoğu müslüman aydını köklerini görmeye, geleneği yeniden keşfetmeye ve kutsalla yeniden buluşmaya yöneltmiştir. Böylece bir yandan Batı geleneğinden artakalanlar yıkılıp yerini nihilizme ve ümitsizliğe bırakırken, bir yandan da geleneksel öğretiler yeniden ele alınmaya, mit ve semboller yeniden keşfedilmeye başlamış; Batıdışı dinlere olumlu bir yaklaşım ve hatta o malum Rönesans ve 18. yüzyıl eleştirmenlerinin karanlık olarak gösterdikleri Ortaçağ Batı mirasının yeniden değerlendirilmesine yönelik bir faaliyet baş göstermiştir.[5] Tabii ki tüm bu gelişmeler, İslâm dünyasındaki çok az fikir adamı, dini lider, eleştirmen, yazar, alim ve diğer ileri gelenler dışında pek fazla insanı etkilemedi.

Son olarak, Batılı olsun komünist olsun, kimi gayri-İslâmi odakların İslâm dünyasındaki güçlere yönelik tutumlarında birtakım değişiklikler görülmeye başlanmıştır. İkinci Dünya Savaşı sonrasında İslâm, bir din olarak, dış dünya tarafından pek fazla önemsenmemiş olsa da, söz konusu dış odaklar, amaçlarına ve ideallerine uygun olabilecek her yoldan, şu veya bu biçimde dini unsurlarla içiçe geçmiş milliyetçi güçleri istismar etmişlerdir. Son dönemlerde ortaya çıkan değişik Arap milliyetçiliği tezahürleri, söz konusu güçlerin iş üzerinde bulunduğunun en iyi göstergesidir. Daha sonra şartlar değiştikçe bu istismar politikası da değişmiş; bazen dolaylı yardım, bazen dinî bir okul veya teşkilatın engellenmesi, bazen de kimi güç ve hareketler birdenbire büyütülürken, iktisadî ve siyasi bir menfaat temin etmeyecek olanların da zayıflatılması biçimine dönüşmüştür. Bu istismar, İslâm dünyasındaki mevcut hareketler, eğilimler, güçler ve şahsiyetlere dayanmakla birlikte, bu güç ve süreçlerin gelişim ve değişimiyle sözkonusu şahsiyetlerin etkinliklerinde ve liderlik tarzlarında aktif bir rol oynamaktadır. İslâm dünyasında faal olan güçlerin ve İslâm'ın bugünkü durumu anlaşılmak isteniyorsa, bu istismar, tek faktör olmasa bile, gözönüne alınması gereken bir unsurdur.

İslâm'ın Batı'ya karşı gösterdiği ilk tepkileri ve İkinci Dünya Savaşı'ndan itibaren gözlemlenen yeni güç ve değişiklikleri böylece değerlendirdikten sonra, artık, çağdaş İslâm dünyasını etkileyen ve şekillendiren eğilim ve hareketleri incelemeye geçebiliriz.

Öncelikle, kendi aralarında birçok temel ayrılığa sahip, Batı dünyasına karşı ilk Vehhabi tepkilerle akraba ya da bu tepkileri tevarüs etmiş birtakım güçlerle, daha ziyade karşı-gelenekçi bir tabiata sahip bazı akımlardan söz edilebilir. Bu her iki hareket de, İslâmi bakış açısına uymayacak bir biçimde, Hıristiyan daha doğrusu Protestan bir tavrı içeren 'fundamentalist' terimiyle adlandırılmaktadırlar. Aralarındaki temel farka rağmen her iki harekette de Batı'ya karşı bir küçümseme, yabancı unsurlara karşı bir güvensizlik, güçlü bir eylem yönelimi ve İslâm'ın bütün içsel yönlerine; tasavvuf, İslâm felsefesi ve sanatı gibi İslâm'ın ortaya koyduğu medeniyet ve kültüre karşı bir muhalefet veya kayıtsızlık bulunmaktadır.[6] Tamamen zahire yönelik kurgulanan bu hareketler, İslâm toplumunu bir içarınma yoluyla ya da bugün pek çok çağdaş müslümanı kısıtlayan fikri ve felsefî engelleri kaldırarak değil, hukukî ve sosyal normlar vasıtasıyla yeniden inşa etme gayreti içindedirler. Bu sebepledir ki söz konusu hareketler, aralarında nispeten entelektüel tabiata sahip olanlar bulunmakla birlikte, çoğunlukla Batı bilim ve felsefesinin geçirdiği ciddi değişimlerle nadiren ilgilenmişlerdir. Aralarında siyasi anlamda da bir program birliği mevcut değildir. Bir kısmı halifeliği diriltmeye çalışırken, diğerleri saltanat ve emirlik gibi geleneksel idare şekillerini savunmuşlar; diğer bir kısmı ise İslâmi bağlamda bir Batı tipi demokrasiye sarılmışlardır. Ancak şiddetli ve devrimci bir siyasî tabiata sahip bu karşı-gelenekçi hareketlerin içselleştirdiği Marksist devrimci teori ve pratikle Batı cumhuriyetçiliğinin en ateşli ve fanatik ögeleri, bu grupların yandaşlarınca İslâmi bir bağlamda algılanmıştır. "Fundamentalist" adı verilen bu güçlerin birleştikleri tek siyasi gaye, İslâm dünyasının birleştirilmesi ya da Pan-İslâmizm'dir. Bu anlamda söz konusu akımlar, aynı ideali 19. yüzyılda dile getiren Cemaleddin Afganî'nin mirasçısı sayılabilirler. Pan-İslâmizm, son bir yüzyılda hemen hemen bütün İslâm liderleri ve fikir adamları tarafından idealleştirilmesine ve geleneksel islami tasavvura göre kusursuz İslâm devletinin Mehdi tarafından kıyamete doğru kurulacağı iddiasına rağmen, farklı gruplar, belli bir siyasi programın parçası olarak sürdürülecek bir uygulama üzerinde hemfikir olamamışlardır. Yine bazıla-

rı hulefa-yı raşidin dönemindeki gibi hilafetin ya da merkezî bir siyasi otoritenin yeniden kurulmasını savunmuş; bazıları bir müslüman uluslar topluluğu önermiş; bazıları da, uygulamasını kasten müphem bırakarak Pan-İslâmizm'i salt halkın dinî duygularını coşturmaya yarayan bir slogan olarak kullanmıştır. 'Fundamentalist' denen bu güçlerin, dış mihraklar tarafından komünizme karşı bir savunma seddi oluşturma ve iktisadî kalkınmanın belirli bir safhadan öteye gitmemesini temin gibi birtakım amaçlara alet edilmesi, bu güçlerin çelişik ve muğlak bir siyasî yapıya sahip olmaları hasebiyle, çok daha ciddi bir tehlike teşkil etmektedir. Bu tür istismarların İslâm toplumu üzerindeki etkileri, böylesi istismar programlarını hazırlayan sözde uzmanların tasavvur edebildiklerinden çok daha büyüktür.

'Fundamentalist' güçlerin en eskileri, şüphesiz ilk Vehhabi hareketi tevarüs eden ve onu günümüze taşıyanlardır. Bu güçler, genellikle resmi Vehhabi yoruma bağlı Suudi Arabistan'da yoğunlaşmış; başından itibaren Hicaz ve özellikle Medine'deki bir grup alimle birleşmişlerdir. Merkezi İkinci Dünya Savaşı'na kadar Suriye ve Mısır'da bulunan ancak sonraları Hicaz'a çekilen Selefiyye hareketinden etkilenmiş, Arap Yakındoğusu'nun Mısır, Suriye, Ürdün vb. ülkelerinde filizlenen Yeni-Vehhabi akım da, bu gruba dahil edilebilir. Vehhabiler, El-Ezher gibi pek çok İslâmî eğitim kurumunda doğrudan etkili olmuşsa da, şimdilerde 19. yüzyılda sahip oldukları siyasi etkinliği ve eylemci tabiatı kaybetmiş durumdadırlar.

Hindistan yarımadasında ise, bugün en önemli 'fundamentalist' hareket Mevlana Ebu'l-Ala Mevdudi tarafından kurulan *Cemaat-i İslâmi*'dir. Amacı İslâmî hayatı yeniden hakim kılmak olan bu teşkilat, yarı-gizli, oldukça içine kapalı bir tabiata sahiptir. Şiddete dayalı diğer devrimci hareketlerden daha ılımlı olmasına ve İslâm'la modernizm arasındaki tezadın daha çok fikrî boyutunu ele almaya çalışmasına rağmen Cemaat-i İslâmi de eyleme dönük, doğrudan siyasi ve sosyal gayeler taşımaktadır. Hind müslümanları arasında ve Endonezya'da da, Pakistan'daki bu cemaatle yakın bağları olan, benzer teşkilatlar mevcuttur.

Günümüzün daha uzun bir geçmişe ancak daha sınırlı bir siyasî güce sahip diğer bir teşkilatı da, İkinci Dünya Savaşı'ndan önce Mısır'da kurulan, ancak liderleri Seyyid Kutub'un Abdünnasır tarafından idamından sonra mensuplarının İran Körfezi ve diğer müslüman ülkelere yerleşmesiyle yayılan *İhvanü'l-Müslimin*'dir. Çeşitli siyasî olaylara, hatta

suikastlere karıştığı iddia edilen bu teşkilat, Arap dünyasındaki gençlik üzerinde belirgin etkiler bırakan dini bir literatür oluşturmuştur. Az sayıda da olsa, Kuzey Afrika'daki Arab ülkelerinde de İhvan yandaşları bulunmaktadır. İran'da ise, 1940'larda, İhvan modeline dayanarak siyasi şahsiyetlerin öldürülmesi benzeri planları uygulamayı benimseyen *Fedaiyan-i İslâm* (İslâm fedaileri) adlı bir teşkilat kurulmuştu.

Türkiye'de ise, Atatürk ve ülkenin dışa dönük sekülerleşmesi döneminin belirgin bir siyasi-dini figürü olarak Seyyid Said Nursi, İslâm'ı laiklikten koruma gayesiyle gizli bir örgütlenme modeli geliştirmişti. Zaman içerisinde taraftar sayısı oldukça artan bu yapılanma, bugün Türkiye'de son derece önemli bir pozisyona gelmiştir. İslâmi devleti tesis yönünde kendilerine özgü bir plana sahip olmakla birlikte bu kesim, siyasi eylemlilik ve doğrudan şiddetten ziyade, üstadlarının Kur'an tefsirini temel alarak İslâmî inancı tazeleme ve İslâmî eğitim istikametinde çaba göstermektedir. Bununla birlikte Türkiye'de, özellikle Marksistlerle olan karşılaşmalarında şiddete başvuran ve Atatürk tarafından ilga edilen hilafetin yeniden kurulmasını amaçlayan birtakım hareketler de mevcuttur.

Büyük bir çoğunluğu Şiî olan İran'daki 'fundamentalizm', geleneksel İslâm'ın taklidi olan birçok unsurun mevcudiyeti ve Şia'nın geleneksel olarak daima siyasi iktidara muhalif bir görüntü sergilemesi sebebiyle, daha karmaşık bir manzara arzetmektedir. Kısa bir süre öncesine kadar Şiî alimlerin çoğu, iktidarın dizginlerini Mehdi'nin ele geçireceğini öngören klasik Şiî yoruma bağlıydı. Bunun da ötesinde, İslâm adına ortaya çıkan olaylara hem komünist hem de Batı yanlısı gayrı İslâmî güçlerin İslâm kisvesi altında doğrudan katılımı; İslâmi harekete 'İslâm Marksizmi'nin nüfuzu; modernizmin İslâmi değerlere bir tehdit olarak protesto edilmesi gibi birçok unsurun içiçe geçtiği; hakiki İslâmi duyarlıklar ile yabancı etkilerle birleştiği enteresan bir karışım ortaya çıktıştır. Bütün bu etkin güçlerin nitelikleri üzerinde doğru bir yargı, söz konusu unsurların zaman içerisinde elenmesiyle verilebilecektir

Şu ana dek bahsedilen 'fundamentalizm' tiplerine, Sudan, Nijerya ve Sovyet işgalinden önceki ve sonraki Afganistan gibi müslüman ülkelerde de rastlamak mümkündür. Batı'daki çeşitli unsurların istismar yolundaki ümit ve beklentilerini boşa çıkaran ve bu tür hareketlerin gelişim imkanı bulamadığı yegane kesim, Rusya ve Çin müslümanları olmuştur. Bu meyanda, bahis konusu müslümanlar için İslâm'ın varlığı-

nın ve canlığının sürekli oluşunun sebebi, tam anlamıyla zahirileşmiş 'fundamentalist' bir mücadele değil; bütün olumsuz dış şartlara rağmen insanların kalplerindeki iman kıvılcımını muhafaza etmelerini sağlayan tasavvuf tarikatleridir.

'Fundamentalist hareketler, pek çok şekilde, amacı İslâm dünyasının 'birliği olan ve Suudi Arabistan, Pakistan ve hatta Avrupa'da merkezleri bulunan birtakım uluslararası İslâmî konferanslar, birlikler ve benzeri kuruluşlarla ilişkili içindedirler. Bu oluşumlar her ne kadar birbirlerinden farklı siyasi görüşlere sahip iseler de, müslüman milletleri bir araya getirme ve bir çeşit birlik oluşturma gayesini paylaşmaktadırlar. Bu nedenle söz konusu teşkilatlar, bir şekilde Yeni-Vehhabilik, püritenlik ya da 'fundamentalist' hareketleri cazip bulan kişilerce rağbet görmektedir. Elbette bu iki yapı arasında mutlak bir ilişki bulunması gerekmez; yani kişi tamamen geleneksel anlamda müslüman kalarak aynı zamanda müslümanların birliği için mücadele edebilir. Ancak bu tür uluslararası İslâmi teşkilatların yönetici ve liderlerinin çoğunun aynı zamanda 'fundamentalist' hareketlerin de başında olduğu, şüphe götürmez bir gerçektir. Bu rabıta, en yoğun biçimde Hind-Pakistan aleminde ve Güneydoğu Asya'da gözlemlenmektedir.

Bu bölümün başlarında söz ettiğimiz ikinci tür tepki, yani modernizmin şu veya bu biçiminin benimsenmesi, bugün İslâm dünyasında, ne derece İslâmî olup olmadığı tartışmaya açık kimi güçlü unsurların ortaya çıkmasına yol açmıştır. İkinci Dünya Savaşı'ndan beri pek çok müslüman ülkenin siyasi bağımsızlığını kazanması, milliyetçilik ile İslâm arasındaki ilişki meselesini yeniden gündeme getirmiştir. Bu tartışmalardan, İslâm'la milliyetçiliği terkip etmeye çalışan, 'İslâmî milliyetçilik' denilebilecek bir tutum doğmuştur. İslâm'la belirli bir milleti birleştirme fikrinin uygulaması, modern anlamda devlet veya millet ile İslâm arasındaki tenasübün ilginç bir örneği olan Pakistan'da görülebilir. Elbette ki, kuruluşunda başat olan İslâmi unsurlar sebebiyle Pakistan'ın, mesela Türkiye kadar İslâm-karşıtı bir milliyetçiliği benimsemesi mümkün değildi. Aslında çoğu Pakistanlı, İslâm'la milliyetçi duyarlıkların birleştirilmesine olumlu bir anlam biçmekte; bu tür birleşmelerin, hem İslâmî açıdan hem de devrin jeopolitik gerçeklikleri açısından doğru olduğunu savunmaktadır. Aynı tutum, Bengalliler, Malezyalılar, Senegalliler vd. için de geçerlidir. Gerçekte, mesela İran gibi, milliyet duygusunun ya da en azından bağımsız bir varlık olma şuurunun mo-

dern Avrupa tipi milliyetçiliğin istilasından önce de mevcut olduğu pek çok İslâm ülkesinde İslâmi ve milli duyarlıklar, İslâm'ın devlet içinde geleneksel ve özgün şekliyle istismar edilmeden serpilebildiği bir hayat tarzı geliştirmiştir.

Arap milliyetçiliği ise, Mısır, Suriye, Irak gibi siyasi bir varlığa değil de mevcut bütün Arap devletlerinin daha büyük bir birim içinde bütünleştirilmesine dayandığı için, İslâm dünyasındaki milliyetçilik türlerinden tamamen farklı bir mahiyet arz etmektedir. Araştırmamız açısından ilginç olan ise, geçmişteki Arap milliyetçiliğinin aslında Hıristiyan Araplarca yürütülen seküler bir hareket oluşudur. Bu hareket, geride siyasi bir yapı olarak Baas partisini bırakmıştır. Nasırcı, Kaddafici, şucu ya da bucu hangi şemsiye altında olursa olsun sonraki dönem Arap milliyetçiliği, gittikçe daha fazla İslâmi unsur taşımaya başlamıştır. Bugün pek çok Arap için Araplığı (*urûbe*) İslâm'dan ayırmak imkansızdır; hatta *urûbe* kelimesi kullanıldığında kitlelerin zihinlerinde oluşan anlam bütünüyle İslâmîdir. Arap milliyetçiliği bütün tehlikeleriyle birlikte, özellikle Fransız Devrimi'yle gelişen fanatik ve dar anlamda bir milliyetçiliği kesinkes reddeden evrensel İslâm öğretisine ve Peygamberimiz'in millet ve vatan sevgisi için soylediği "Kişinin milletini sevmesi imandandır" hadisinde belirtilen doğal sevgiye karşın, İslâm'ı bir anlamda millileştirmiştir. Her ne kadar Doğudaki Arap ülkelerinde bilhassa Seküler Arap milliyetçiliği hâlâ kuvvetli olsa da, bu süreç Arap milliyetçiliğinin aynı zamanda İslâmî bir ton kazanmasını da sağlamıştır.

İslâm dünyasının modernleşen çevrelerinde gelişen ve geçen yirmi yıl içinde çok sayıda genç müslüman arasında moda haline gelen diğer bir akım da, 'İslâm sosyalizmi' veya son zamanlardaki adı ile 'İslâmi Marksizm'dir. Bu hareketin bağlıları, bırakın Afganistan'ı, sosyalist ülkelerdeki müslümanların içinde bulundukları durumu dahi görmezden gelerek, Arap-İsrail sorunu gibi konularda Rusya ve diğer sosyalist ülkelerin sözde Arap-İslâm yanlısı desteklerinden etkilenen insanlardır. 'İslâm sosyalizmi' sloganını 'sosyalizm' ve 'sosyal adalet' biçiminde anlayan pekçok kişi, kendi toplumlarında adaleti 'İslâmi sosyalist' bir tutumla sağlama arzusu içindedirler. Bazı devletlerde bu ideolojik yönelim devlet tarafından doğrudan desteklenmekte; Sovyet dünyasına az ya da çok sempatisi olan mevcut siyasi güçler tarafından da kullanılmaktadır. Dayandığı teorik temeller daha ziyade Fransa'daki solcu çevrelerden ithal edilmiş olan ve kültüründe güçlü fransız etkileri taşıyan Ce-

zayir gibi, (Fransa'da eğitim görmüş bir kesim gözönüne alınırsa) son zamanların İran'ı gibi ülkelerde yayılan bu 'İslâm sosyalizmi' akımı, Arap Yakındoğusu'nda da yirmi yıl öncesinin Arap sosyalizminin yerini almış görünmektedir. Yine Pakistan, Hindistan ve Güneydoğu Asya'da da İslâm ve sosyalizmin bu tuhaf karışımını savunanlara rastlamak mümkündür.

'İslâm Marksizmi' ise, kendilerini müslüman kabul eden, ancak amaçları için neredeyse tamamen Marksist siyasî ideolojiyi ve Marksist araçları kullanan Ortadoğu'daki kimi aşırı gruplarla ilişkilendirilebilecek, nisbeten yeni bir gelişmedir. Aslında 'İslâmi Marksistler' adı verilen bu gruplar, İslâm'ın kendisini siyasi bir devrimci güç olarak yorumlamaktadırlar; ki buradaki devrim kavramı, Avrupa düşüncesindeki Marksist ve post-Marksist düşünce okulları bağlamında anlaşılmıştır. Batı'daki solcu çevrelerle yakın temas içerisinde bulunan bu 'İslâm sosyalistleri' ve 'Marksistleri' akımı, çalışmalarını benimsedikleri Fransa ve diğer Avrupa'daki Marksist entelektüel çevrelerden, ilgi olduğu kadar maddi yardım da görmüştür. Bugün artık İslâm dünyasındaki bu modernizm türü ile, taraftarlarının sayısı veya halk tarafından rağbet görmesi yüzünden değil, tamamiyle gayri İslâmî, hatta İslâm-karşıtı güçlerin bazı İslâm ülkelerinde güç kazanmasına imkan sağladığı için mücadele edilmelidir.

Son yıllarda ard arda gelen kimi hadiseler, İslâm'la modern dünyanın ilk karşılaşmasının yol açtığı dalgadan bu yana bir yüzyılı aşkın süreden beri uykuda olan Mehdilik hareketinin yeniden canlanmasına yol açmıştır. İslâm dünyasının çoğunluğunun gayri İslâmi güçlerin iktisadî ve kültürel hakimiyeti altında oluşu; bu hakimiyetten kurtulmak için sanayileşme ve benzeri metodların benimsemesi sonucunda İslâmî değerlerin çok daha ciddi bir biçimde erozyona uğraması; çevre sorunu gibi çözümlenemez görünen bir problemin bütün dünyanın önünde durması ve insan neslinin sürekli olarak yıkıcı güçlerin tehdidi altında bulunması, Mehdi'nin yakınlarda zuhur edeceği inancını pekiştirmiştir: O, haksızlığı ortadan kaldıracak ve Allah'ın nizamını yeryüzünde yeniden inşa edecektir. Sevgili Peygamberimiz'in her yüzyılın başında İslâm'ı canlandırmak üzere bir yenileyicinin (*müceddid*) geleceğini haber vermiş olması, bu beklentileri daha da artırmıştır. Hatta bu yüzden 1979 sonbaharında, müslümanlar için en kutsal yer olan Kabe, Mehdi adına hareket eden bir grup tarafından basılmıştır. Bu hareketi gerçekleştiren-

lerin çoğu sade müslümanlar olsa da, işin başındakilerin dindarlığı su götürürdü. İran Devrimi sırasında da aynı sade müslüman kitle Mehdi'nin gelişinin yakın olduğuna inanıyordu. Şüphesiz ki dünyadaki yıkıcı unsurların giderek çoğalması; kainattaki hayatın tabiî ritminin teknolojik yük altında gittikçe teklemesi ve İslâm adına hareket ettiğini iddia eden akımların vadettikleri İslâmî düzeni getirmede aciz kalışı, geleneksel-dindar müslümanlar arasında Mehdi beklentisini arttırmaktadır. Günümüz müslümanları için bir vakıa olan bu güç, gelecekte de büyük bir etkinliğe sahip olmaya devam edecektir.

Son olarak günümüz İslâm aleminde, Batılı araştırmalarca pek üzerinde durulmamış dördüncü bir güç vardır. Bu güç, modern dünyadan, bu dünyanın tabiatından ve içinde bulunduğu bütün felsefi, ilmî ve sosyal meselelerden tamamiyle haberdar olan ve bu gibi meselelere İslâm geleneğinden cevaplar arayarak modernizmin doğurduğu kaos ve kargaşanın ortasındaki İslâm dünyasını manevi bir vakıa olarak yeniden canlandırmaya çalışan müslümanların, geleneği diriltme çabaları biçiminde özetlenebilir. Bu grup sayıca az olmak mecburiyetindedir.Çünkü bu insanların hareket alanları siyasi toplantı veya miting meydanları değil, küçük halkalarda toplanan kişilerin kalpleri ve zihinleridir. Bu kesim için İslâm, kökleri cennette, dalları Atlantik'ten Pasifik Okyanusu'na kadar muazzam bir alanı saran ve ondört yüzyıllık bir birikimi taşıyan geleneksel İslâm demektir. Onlar, İslâm geleneğinde yer alan hiçbir şeyi (sanat, felsefe ya da bilim) reddetmezler. Tasavvufu da, Şeriat'ın denetimindeki dallara kan pompalayan ağacın kalbi olarak görürler. Bu gruba göre. rasyonalizm, hümanizm, materyalizm, evrimcilik ve psikolojizm gibi modern ideoloji ve 'izm'lerin ortaya çıkardığı sorunlara, ancak İslâm metafiziği çözüm getirebilir. Onlar için İslâm dünyasının canlanması, müslümanların kendilerinin dirilmesiyle mümkündür. Sahip oldukları reform anlayışı da, modern anlamdaki gibi dünyayı değiştirmeye çalışan ancak insanı reforme edemeyen salt dışsal bir reform değildir. Bu grup, İslâm toplumunun bir bütün olarak içten reforme edilmesini savunmaktadır. Dünyaya, özellikle de modern dünyaya karşı tavırları ise, pasif bir kabullenmeden ibaret değildir. Modern dünyayı ebedî ilkeler ışığında eleştirir; onu uzaktan gözalıcı bir tuval gibi gözüken, yaklaşıldığında ise gözden kaybolan bir yanılsama olarak tasvir ederler. Batı medeniyetiyle savaşmak üzere bu medeniyetin en bayağı unsurlarını bünyesine dahil eden şiddet hareketlerinin İslâm'a sadece zarar ve-

reçeğini ve Allah'ın son kitabının şerefine layık olamayacağını bilen bu grup, İslâmî ortodoksinin merkezinde yer almaktadır.

Bu grup, geleneksel bir kavram olan iç dirilişi (tecdid) savunurken, İslâm'ın bünyesine sonradan eklenen bir fikir olan dış reformu (ıslah) reddeder. Bu insanların örnekleri, kendisine öylesine bir müslüman ismi konmuş 19. veya 20. yüzyıl solcu devrimcisi değil, bir İmam Gazalî, bir Abdülkadir Geylani, bir İmam Rabbani'dir. Bu insanlar, adeta "eylemeden eylerler"; zira işlevleri, eylemden ziyade bilgi ve varlıkla ilgilidir. Ancak modern dünyaya dinî bakımdan en derin ve en önemli İslâmî cevapları vermiş ve geçmişte olduğu gibi gelecekte de İslâm toplumunu en kalıcı biçimde etkileyecek olan, bu gruptur.[7]

İslâm dünyasında görülen 'fundamentalist', 'modernist', 'Mehdici', ve 'gelenekselci' akımlar, bazı durumlarda mesela, gelenekselci hareketin diğerlerine karşı olması gibi birbirlerini dışlayabilseler de, genelde bu yaygın bir tavır değildir. Mesela, 'fundamentalist' kategorisinde toplanan insanlar arasında tasavvufa ve geleneksel bakış açısına yakın olanlar bulunabileceği gibi, modernistlere ya da Mehdicilik'e yakın duranlar da bulunabilir. Yine bu tasnif içerisinde, İslâm'dan dem vurduğu halde geleneksel İslâm'ın antitezi sayılabilecek karşı-gelenekçi bakışa sahip olanlar da mevcut olabilmektedir. Ve tabii ki, kimileri geleneksel dünyaya dahil, kimileriyse karşı- gelenekçi 'fundamentalistler'le ittifak halinde olan Mehdiciler vardır. İslâm alemindeki mevcut eğilimleri dört ana gruba ayırmamızın sebebi, bu eğilimlerin gerçek karakterini anlama ve tartışma açısından sağlayacağı kolaylıktır. Dahası bu ayrım, daha önce yaptığımız geleneksel, karşı-.gelenekçi ve gelenek-karşıtı sınıflamasına da uygun düşmektedir. Şurası muhakkak ki İslâm dünyasında pek çok müslüman hayatını geleneksel bir tarzda sürdürmekte ve sözünü ettiğimiz modern dünya karşıtı dinî, manevî veya siyasî tepkilerin hepsinden uzak durmaktadır. Müslümanların çok büyük bir kısmının hâlâ, modern ideoloji ve düşünce türlerinin doğurduğu tepkilerden ziyade geleneksel İslâm tasnifi çerçevesine bağlı yaşadığı gözardı edilmemesi gereken bir gerçektir.

İslâm, müslümanların yaşadığı bölgelerde hayatiyetini sürdürmektedir; ne ki İslâm dünyasında sürekli istismara ve kullanılmaya teşne kimi İslâmi güçler vardır ki, bunların hâlâ İslâmi kabul edilip edilemeyeceği tartışma götürür. İslâm dünyasında ortaya çıkan herşeye İslâmi diyemeyeceğimiz gibi, bu dünyadaki her değişimi de bir İslâm rönesansı

habercisi olarak sunmak mümkün değildir. Üstelik, İslâm geleneğine göre Deccal de İslâm aleminde ortaya çıkacaktır. Mevcut güçlerin hedeflerine hizmet ettiği sürece herşeyin kullanılmasının ve istismarının mümkün olduğu bir dünyada, İslâmi olarak adlandırdığımız bütün kavramların tabiatını dikkatle sorgulamalıyız. Bugün İslâm'ı incelerken, 'İslâmî' denilen şeyin anlamının her an akılda tutulması şarttır. İslâm müphem bir düşünce(idea) değildir. Kur'an-ı Kerim'iyle, Sevgili Peygamberimiz'in sünnetiyle, fıkhı, ilahiyatı, felsefesi, tasavvufu ve dünyaya ve sanata bakışı ile, apayrı tavrı sahip bir dindir. Elbette ortodoksi ve ortopraksi (orthopraxy)* olduğu gibi, karşıtları da İslâm'da mevcuttur. Geleneksel, karşı-gelenekçi ve gelenek-karşıtı gibi güçler arasındaki temel farklılıklar, basit bir 'İslâmî'lik etiketi ile açıklanamaz.

Günümüzde, en batınî olanından günlük hukuka kadar öğretinin bütün alanlarıyla iliski içerisinde olan ve hâlâ canlılığını koruyan bir ümmet görmekteyiz karşımızda. Fakat yalnızca İslâm'ın ruhuna yabancı olanlar tarafından değil, yabancı görünüşlerini gizlemek ve İslâm kalesine girebilmek için İslâmilik'i bir kılıf gibi kullanan modernist güçlerce de İslâm dünyasının belli öğeleri gözlerimizin önünüde bir bir yok edilmekte. Halbuki bu ne İslâm aleminin, ne Hıristiyanlığın ve ne de seküler Batı'nın yararınadır. İslâm dünyasındaki kitle iletişim araçlarının, insanları, gerçek siyasî ve sosyal ifade yolları arayan İslâmî güçler ile İslâm'ı kendi çıkarları için kullanma amacı güden tamamen İslâm karşıtı veya en ehveni gayrı İslâmi siyasi güçler arasındaki farkı göremeyecek denli kör etmesinin önüne geçilmelidir. Ayrıca, daima her özgün dini dirilişin temelinde bulunan iç canlanma ve yenilenmenin daha gizli bazı biçimlerini gözardı etmek de pek akıllıca değildir.

İslâm'ın geleceği ile ilgilenen her müslümanın ümidi, modern sekülarizmin benzer yıkıcı etkileriyle karşılaşan diğer dinlerle yapıcı bir tavır içinde İslâm'ın dirilmesi ve bu hayatiyetin, kısa vadede günümüz güçlerinin gayelerine hizmet edebilecekleri ihtimali bir yana, uzun vadede hem İslâm dünyasını, hem de genelde bütün dünyayı manen fakirleştirecek şiddetli tepkilere aktarılmasının önlenmesidir. Burada, İslâmi hareketlerin faaliyetlerini siyasi veya iktisadi manada değil, Allah indinde değerli bir şekilde yürütmelerini ve yaymalarını temenni ediyoruz.

(*) Ortodoksi ve ortopraksi terimleri itikat ve amelde "ortayol"u temsil eden dinî anlayışı ifade eder. (çev.)

Allah rızası ve ebediyet için, İslâm'ın sebeb-i vücudu O'nun rızası olduğu için O'na sarılarak yapılan işlerin müslümanların kalbleri ve ruhlarında ve İslâm dünyasında daha kalıcı izler bıraktığına, İslâm tarihi en güzel şahittir.

NOTLAR

1. Bu konuyu değişik yönleriyle *Islam and the Plight of Modern Man* adlı kitabımızın 7. Bölümü'nde açıklamaya çalışmıştık.

2. Bkz. W.C. Smith, *Islam in Modern History*, Princeton, 1957.

3. Batılı araştınnalarda Sunûsiyye hareketine pek de yeterli önem verildiği söylenemez. Sunûsiyye üzerine bkz. N. Ziadeh, *Sanusiya, a Study of a Revivalist Movement in Islam*, Londra. 1958. İslâm dünyasındaki çeşitli hareketler arasında modernistlere daha büyük önem verilirken, şimdilerde ilgi 'fundamentalistler' üzerinde yoğunlaşmıştır. Sadece Ortadoğu'yu değil, İslâm dünyasını bütünüyle kapsayan son araştırmalardan biri için bkz. J. Voli, *Islam: Continuity and Change in tbe Modern World*, Boulder (Colorado), 1982.

4. Yine de bazı istisnalar vardır. Mesela sonradan el-Ezher Üniversitesi rektörü olan Abdülhalim Mahmud, Guenon'un ve Batı'yı eleştiren diğer yazarların eserlerinden haberdardı.

5Bkz. *Knowledge and the Sacred* adlı kitabımız, 3. Bölüm.

8. Bkz. Bu kitabın Giriş'i

7. Bu grup, en üst seviyede ne 'fundamentalist' ne de 'modernist' olan, geleneksel müslümanlardan oluşmuş bir gruptur. Geleneksel İslâm'ın sesi olan bu çevre, fikrî olarak sessiz, ancak fikri elitle (havas) kelimenin tam anlamıyla aynı geleneksel dünya görüşünü paylaşarak geleneksel dini hayatı yaşayan geleneksel müslümanlardan oluşmaktadır.

Altıncı Bölüm

İSLÂM VE MODERN DÜŞÜNCE ÜZERİNE

bugün müslümanlar arasında İslâm'la modern düşüncenin karşılaşması kadar heyecan ve tartışma yaratan, pek az konu vardır. Siyasetten sanata dek bir çok alanı kapsayan bu mevzuu üzerindeki tartışmalar, çoğunlukla meselelerin objektif bir gözle analizini ve soğukkanlı bir biçimde değerlendirilmesini engelleyen şiddetli tepkilere ve suçlamalara yol açmaktadır. Modernleşmiş müslümanları, yaygın ya da moda olan görüşe uyup uymadığına aldırmaksızın gerçeği açıkça söylemekten veya eleştirel değerlendirmelerden alıkoyan modern dünya karşısındaki zafiyet ve aşağılık duygusu yüzünden bütün tartışmalar, adeta felce uğramıştır. O halde işe, önce 'modern düşünce'den ne anladığımızı açıklayarak başlayalım.

'Modern' terimine, 'çağdaş'tan (contemporary) 'yenileyici'ye, 'yaratıcı'dan 'zamanın ilerleyişiyle uyumlu'ya kadar pek çok anlam verilmiş olması şaşırtıcıdır. Modernizm tartışılırken ilkeler sorunu ve hatta hakikatin kendisi, neredeyse hiç gözönüne alınmamaktadır. Hiçbir zaman şu veya bu fikrin, tarzın ya da kurumun hakikatin belli yönlerine uyup uymadığı sorgulanmamaktadır; tek bir soru varsa, o da modern olup olmadığıdır. Modern dünyayı temsil eden zihinsel ve sanatsal çizgilerde-

ki muğlaklık, ister ilkelerini benimsemek isterse karşı çıkmak için olsun çağdaş müslümanın modernizmi anlama yetisini tam bir dumura uğratmıştır. Aslında modernizmin etkisi, geleneksel İslâm'ın fikir ve sanat eserlerinde gözlemlenen o billur gibi şeffaflığı bulandırmış; o aydınlığı karartmıştır.[1]

'Modern' terimini kullanırken, tabii ki ne 'çağdaş'ı, ne 'çağcıl'ı, ne de "tabiatın fethini ve üzerinde tahakküm kurmada başarılı olma'yı kastediyoruz. Aksine 'modern' bizim için, gerçekte herşeyi yöneten ve en evrensel anlamda insana vahiy yoluyla bildirilen ebedi ilkelerden ve Aşkın olandan koparılan şey anlamını taşımaktadır. Bu nedenle modernizm, gelenek'in(*ed-din*) zıttıdır; ve daha önce de belirttiğimiz gibi sadece insanı, hatta şimdilerde daha ziyade insanlıkdışı olanı; ilahi kökeninden koparılan ve ayrılan şeyi simgelemektedir.[2] Şurası gayet açık ki daima insana eşlik eden, onun mümeyyiz vasıflarından biri olan geleneğin yanında modernizm, pek yeni bir kavramdır. İnsan yeryüzünde yaşadığı müddetçe ölüsünü toprağa gömmüş ve dünyadan sonraki hayata, Ruhlar alemine inanmıştır. Yeryüzündeki yüzbinlerce yıllık yolculuğu boyunca insan hep geleneksel bir ömür sürmüş ve hilkat ve tecelli açısından Allah'la ve tabiatla olan ilişkisi, hiç bir zaman evrim geçirmemiştir.[3] İnsanın bu kadar uzun bir tarih boyunca arz üzerinde Allah'ın halifeliğini sürdürerek 'O'nu övmesiyle kıyaslandığında, 15. yüzyılda Batı Avrupa'da Rönesans ile başlayan modernizmin hakimiyeti, bir göz açıp kapamak kadar kısa bir süreye tekabül eder.[4] İşte şu an içinde yaşıyor olduğumuz bu kısa zaman zarfında müslümanlar, ya modernizmin gücü karşısında ümitsizliğe düşmüşler; ya da dünyanın iğvasına kapılıp sahte mutluluklarla avunmaya başlamışlardır.

'Modern düşünce' ifadesindeki "düşünce" (thought) terimi üzerine de birkaç şey söylemekte fayda var. Bu bağlamda kullanılan 'düşünce' kavramı, gelenekselden çok modern bir anlam taşımaktadır. Bu terimin eşanlamlısı olarak kullanılan Arapça *fikr* ve Farsça *endişe* kelimeleri, geleneksel metinlerdekiyle aynı anlamı karşılamamaktadır. Aslında Pascal'ın kullandığı Fransızca pensée kelimesi geleneksel anlayışa daha uygundur, zira bu terim, 'düşünce'den ziyade 'tefekkür' (meditation) anlâmı taşımaktadır. 'Düşünce' teriminin genellikle tebarüz ettirdiği, tamamiyle beşeri ve dolayısıyla ilahi-olmayan zihinsel faaliyet anlamına karşılık, *fikr* ve *endişe* kelimeleri tefekkür ve temaşa ile alakalıdır.[5] Eğer buna rağmen hâlâ 'düşünce' terimini kullanıyorsak, bu, böylesi bir faali-

yette bulunan bir topluluğa hitap ettiğimiz ve kullandığımız dil itibariyle, ifadede acze düşmeksizin, aynı anlam kapsamına sahip pek çok zihinsel faaliyeti kapsayan ancak dikey anlamda 'düşünce' teriminin çağdaş kullanımda sahip olduğu sınırlamadan berî olan başka bir terimi kullanamadığımız içindir.

Modern düşünceye İslâmî bir cevap verme çabasından önce, ilimden felsefeye, psikolojiden dinin belli veçhelerine dek uzanan ve hep birlikte modern düşünce adı verilen şeyi oluşturan bütün bu zihinsel faaliyet alanlarının kimi ortak özellikleri üzerinde durmak gerekir. Modern düşüncenin belki de en önemli özelliği, sahip olduğu antropomorfik karakterdir. İnsandan öte bütün ilkeleri reddeden bir düşünce şekli antropomorfik değil de nedir? Elbette şimdi buna modern ilmin kesinlikle antropomorfik olmadığı, ancak modernlik-öncesi ilimlerin insanmerkezli kabul edilmesi gerektiği yönünde bir itiraz gelebilir. Görünüşün aksine, konunun epistemolojik faktörü incelendiğinde bu itirazın hayal mahsulü olduğu kolayca anlaşılabilir. Modern bilimin tasvir ettiği evrende, insanın ruh, akıl ve hatta tin (psyche) olarak hiçbir yerinin bulunmadığı; bu nedenle de evrenin 'gayri-insanî' ve insani durumla alâkasız bir yer olduğu doğrudur. Her ne kadar modern insan, insan gerçeğini evrenin genel yapısından soyutlayan bir bilim oluşturmuş gibi görünüyorsa da,[6] bu bilimi belirleyen bilgi araçlarının ve kriterlerin yine sadece ve sadece insan olduğu gerçeği unutulmamalıdır. Modern bilimi belirleyen, insan aklı ve duyularıdır. İnsanın aklına, en uzaktaki galaksilerin bilgisi bile doldurulmuştur. İnsanın soyutlandığı bu bilimsel dünyanın, bilimin ne olduğunu belirleyen şeyin bilginin öznelliği olduğu gözönünde tutulduğunda, antropomorfik bir nitelik taşıdığı açığa çıkmaktadır.

Öte yandan, geleneksel ilimler antropomorfik tabiatlı değildirler; bu anlamda bilginin yeri ve kabı insan aklı değil, en üst düzlemdeki İlahi Akıl'dir. Hakiki ilim yalnızca insan aklına değil, insan-üstü bir gerçeklik düzeyine sahip olan ve aynı zamanda insan zihnini aydınlatan Akl'a dayanır.[7] Ortaçağ kozmologları insanı herşeyin merkezine oturturken, bunu, Rönesans hümanizmi gibi dünyevî ve fani insanın herşeyin ölçüsü olduğu fikriyle değil; insanın kainatı, en alt basamağında kendisinin yer aldığı, aşılması gereken bir makamlar hiyerarşisi olarak görebilmesini sağlamak için yapmışlardır. Ve tabii ki bu tür bir yolculuğa, ancak bulunulan yerden başlanacaktır.[8]

Modern bilimdeki bu antropomorfik karakter, modern düşüncenin psikoloji, antropoloji veya felsefe gibi diğer vechelerinde çok daha net bir biçimde gözlemlenebilmektedir. Atası felsefe olan modern düşünce, insan gerçeğin ölçüsü yapıldığı andan itibaren tam anlamıyla antropomorfik hale gelmiştir. Descartes, "Düşünüyorum o halde varım" (cogito ergo sum) derken, kendi sınırlı nefsinin bilincinde oluşunu, varlığın ölçütü olarak ortaya koyuyordu. Burada Descartes'in sözünü ettiği 'ben', geleneksel öğretide belirtilen 'Ben' deme hakkına sahip tek "Ben'; Hallac'ın "Ben Hakkım" (ene'l-hak) ifadesindeki İlahî 'Ben' değildir.[9] Descartes'e kadar insan varlığını ve gerçekliğin farklı katmanlarını belirleyen, Allah'ın varlığı idi. Ancak Kartezyen rasyonalizmi ile birlikte insanın bireysel varlığı, hem gerçekliğin hem de hakikatin ölçütü haline gelmiştir. Batı düşüncesinin genel gelişimi içerisinde, çevre şartlarının da gözardı edilmesiyle ontoloji epistemoloji karşısında, epistemoloji de mantık karşısında geri çekilmiş; bu zincirleme reaksiyon sonucunda mantık da, bugün pek revaçta olan akla-karşı 'felsefeler'le karşı karşıya kalmıştır.[10]

Batı'da Ortaçağ'dan sonra olan şey, üst gerçeklik katmanlarının hem sübjektif hem de objektif alanlardan çıkarılmasıdır. İnsanda akıldan ve nesnel dünyada da normal insan duyuları vasıtasıyla bu aklın anlayabileceği şeyden daha üst seviyede hiç bir şey yoktur. Thomas Aquinas'ın meşhur uygunluk (adeguatio) prensibi hatırlanırsa, hiç kuşkusuz böyle bir durumun vuku bulmak zorunda olduğu söylenebilir. Zira bu prensibe göre, bir şeyi bilmek için onun tabiatına uygun ve yeterli bir bilgi aracı bulunmalıdır. Şu halde modern insan kendisinin üstünde hiç bir ilke tanımadığına göre, bu akıldan ve düşünceden neşet eden her şey de sadece ve sadece antropomorfik olacaktır.

Modernizmin antropomorfizmle alakalı bir diğer özelliği de, modern dünyayı karakterize edecek ilkelerden yoksun oluşudur. İnsan tabiatı, herhangi bir şeyin ilkesi olarak kabul edilmek için son derece istikrarsız, değişken ve kaypaktır. Bu sebepledir ki insanı aşkınlaştıramayan ve antropomorfik tabiatlı bir düşünce tarzı, ilkelerden mahrum kalacaktır. Her ne kadar sadece faaliyet alanına indirgenemezse de ahlak gibi, siyaset ya da iktisat gibi hayatın hemen bütün faaliyet alanlarında, herkes bu ilke eksikliğini hissetmektedir. Burada, bilimler örnek gösterilerek bu iddiaya karşı çıkılabilir. Şu halde, ne deneyciliğin, ne tümevarımla doğrulamanın, ne de akıl tarafından onaylanmış duyu verileri-

nin bize metafizik anlamda ilkeler sağlayamayacağı belirtilmelidir. Bütün bu yöntemler, aynı oluşturdukları bilim gibi, sadece kendi alanlarında geçerlidirler. Ne ki belli bir gerçeklik düzleminde bir çok şeyi keşfetmekle birlikte üst ilkeleri reddettiği için yine tam da bu keşif ve icatlarla bir dengesizliğe yol açan modern bilim gibi, bu yöntemler de, ebedi ilkelerden kopukturlar. Modern bilimler içinde yalnızca matematiğin birtakım metafizik ilkelere sahip olduğu söylenebilir. Sadece, kanunları insan zihni tarafından keşfedilmiş Platoncu bir bilim olan matematik, herşeye rağmen metafizik ilkeleri (mesela insan aklının Külli Akıl'ın bir yansıması olduğunu göstererek) yansıtmaya devam etmektedir. Diğer bilimlerin bulguları da, elbette belli birtakım gerçeklik ölçülerine uydukları nisbette sembolik ve metafizik bir anlama sahiptirler; ancak bu, bu bilimlerin metafizik ilkelere bağlı oldukları ve daha üst bir bilgi formuyla bütünleştikleri anlamına gelmez. Böyle bir bütünleşme mümkün olabilirdi; ama olmamıştır. Bu sebeple, tıpkı modernizmle bağdaştırdığımız düşünme ve faaliyet tarzının diğer ürünleri gibi modern bilim ve onun genellemeleri de, modern dünyayı niteleyen ilkesizlikten muzdariptirler; bu eksiklik, modern dünya tarihi ilerledikçe kendini daha güçlü bir şekilde hissettirmektedir.

Burada, modern dönem öncesi medeniyetlerde başka ne tür bilgi araçlarının bulunduğu sorulabilir. Bunun cevabı, en azından İslâm'ın zihinsel geçmişini bilen müslümanlar için açıktır: Vahiy, entelektüel sezgi veya vizyon (zevk, keşf veya şuhûd).[11] Müslüman aydın, vahyi sadece günlük hayatla ilgili manevî kuralları içeren bir yol olarak değil, aynı zamanda birincil bilgi kaynağı olarak görür. O, varlığının özündeki 'kalb gözü' (aynu'l-kalb) açılıp ilahi hakikatleri farkedene dek, kişinin kendi kendisini arındırması gerektiğinin de bilincindedir. Son olarak müslüman, aklın bilme gücünü kabul eder; ancak bu akıl her zaman bir yanda vahye, diğer yanda ilhama (sezgi) bağlı olan ve bunlardan beslenen bir akıldır. İslâm dünyasında bu bağı koparmaya çalışan ve aklın, vahiy ve ilhamdan bağımsız olduğunu iddia eden bir kısım fikir sahibi, asla İslâm düşüncesinin ana yatağına müdahil olamamıştır. Marjinal kabul edilen bu tip müslümanların tersine, Ortaçağ sonrası Batı'da, modern Batı düşüncesi bilgi aracı olarak hem vahyi hem de ilhamı reddettiği için, ilham ve vahye dayalı aklı savunanlar her zaman marjinal kalmışlardır. Çağımızda ilahiyatçılar ve din felsefecileri dahi, incil'in, mesela bir St. Bonaventure tarafından ortaya konulan tarzda *scientia*'yı

(ilmi) belirleyecek ve onunla bütünleşecek bir aklî bilgi kaynağı olduğu görüşünü nadiren savunmaktadırlar. İncil'i aklın rehberi olarak gören çok azının da eli kolu, Kitab-ı Mukaddes'in son derece yüzeysel tefsirleriyle öylesine bağlanmıştır ki modern bilimle mücadelelerinde, rasyonalist kampın taraftarları kaçınılmaz olarak galip çıkmaktadır.[12]

Bu ve diğer belirgin özellikleri incelendiğinde, modernizmi ve yansımalarını anlamak için onu belirleyen insan kavramını anlamak gerektiği sonucuna varılır. Modern insanın kendini ve kaderini nasıl algıladığı, Allah ve dünya karşısındaki konumunu nasıl gördüğü iyice kavranmalıdır. Ayrıca, fikirleri modern dünyayı şekillendiren ve şekillendirmeye devam eden insanların ruh ve zihinlerini belirleyen şeyin ne olduğunu anlamak da son derece önemlidir. Elbette ki Gazalî ve Mevlana ile Erigena ve Eckhart Batı'da önemli bir üniversitede aynı anda bulunsaydılar, yeni bir felsefe türü ortaya çıkabilirdi. Bir kişi hangi haldeyse, o duruma uygun olarak düşünür veya Aristo'nun da dediği gibi bilgi, bilenin durumuna bağlıdır. Allah'tan 'bağımsız', kendi kaderinin tek hakimi, hem yeryüzüne bağlı hem onun sahibi, profan tarihsel zaman içinde mükemmel bir gelecek fikrini uhrevi hakikatlerin yerine ikame eden, ruhlar alemine ve onun isteklerine tamamen karşı değilse de en azından kayıtsız kalan ve kutsal kavramından yoksun modern 'insan' kavramını incelediğimizde, modernist müslüman reformcuların daha önce anlattığımız şekilde İslâm ve modernizmi bağdaştırırken ne derece abesle iştigal ettikleri açıkça görülecektir. İslâm'ın insana bakışına, yani *homo İslâmicus*'a şöyle bir göz attığımızda, onun modern insan kavramıyla kesinlikle uyuşamayacağını anlarız.[13]

Homo İslâmicus, öncelikle Allah'ın kulu (*abd' Allah*) ve onun yeryüzündeki halifesidir (*halifetullah fi'l-ard*).[14] O, tesadüfen konuşabilen ve düşünebilen bir hayvan değil, Allah tarafından yaratılmış bir ruh ve nefse sahip bir varlıktır. Yaratılmışların en mükemmeli(*eşrefu'l-mahlukat*) olarak *Homo İslâmicus,* bitki ve hayvan tabiatlarını da ihtiva eder; ne ki bu hale, hayatın daha alt formlarından evrim geçirerek gelmemiştir. İnsan her zaman insandı. İslâmî açıdan insan, yeryüzünde yaşamaktadır ve dünyevî ihtiyaçları vardır; ancak o ne sadece bu dünyaya aittir de de ihtiyaçları salt dünyevi olmakla sınırlıdır. İnsanın yeryüzünde hüküm sürmesi, kendi hakkı olduğu için değil, bütün yaratıklar önünde Allah'ın vekili olarak bulunduğu içindir. Bu yüzden de, yaratılmış düzenin Allah'a karşı sorumlusu ve yaratılmışlar için rahmet vesilesidir. *Homo*

Islâmicus, bölen ve analiz eden bir akla, yani *ratio*'ya sahiptir; ancak zihnî melekleri sadece akılla sınırlı değildir. Ayrıca, meşhur "Nefsini bilen Rabbi'ni bilir" (*men arafe nefsehu fekad arefe rabbehu*) hadisinde işaret edilen bir içsel bilgi imkanına; yani, Allah'ı bilmenin anahtarı olan kendi iç benliğinin bilgisine sahiptir. Bilincinin maddi bir dış sebeple değil, ancak Allah tarafından yaratıldığını ve ölümlü olduğunu bilir.[15] Bu sebeple *homo İslâmicus,* ukbâya dair gerçeklerin; yani dünyada yaşarken asıl yurdundan çok uzaktaki bir yolcu gibi olduğunun da farkındadır. Yine, bu yolculuktaki rehberinin kendisinin de yaratıldığı kaynaktan gelen mesaj olduğunun bilincindedir; bu mesaj onun, sadece Şeriat'taki hukuki boyutuyla değil, gerçek ve bilgi (Ḥakikat) boyutuyla da bağlı bulunduğu vahiydir. *Homo İslâmicus* aynı zamanda, insan melekelerinin duyular ve akılla bağımlı ve sınırlı olmadığının; varlığının bütününü yeniden kazanmak ve Allah'ın ona verdiği tüm imkanları kullanmak için yeterince kaabiliyete sahip olduğunun; aklını ve zihnini manevî dünyanın ışığıyla aydınlatabileceğinin ve de Kur'an-ı Kerim'in görülemeyen alem (alemu'l-gayb) olarak nitelediği o tinsel ve ma'kul (intelligible) dünyanın bilgisini dolaysız bir biçimde edinebileceğinin ayırdındadır.[16]

Şüphesiz bu anlayış, modern insan telakkisinden bütünüyle farklıdır; modern insan tamamen dünyevî bir varlıktır, kainatın hakimidir ve üstelik kendisinden başka hiçbir varlığa karşı sorumlu değildir. Şu halde, bu iki anlayışın asla bağdaştırılamayacağı gayet açıktır. İslâmî insan kavramı, insanın Allah'a Prometheci isyanı gibi bir olasılığı ortadan kaldırır ve O'nu, insan hayatının en küçük ayrıntılarında dahi etkin kılar.[17] Bunun tabii bir sonucu olarak, modernizmin en mümeyyiz vasfı olan antropomorfizme karşılık, tamamiyle Allah-merkezli (theocentric) bir medeniyet, sanat ve felsefe; düşünme ve nesneleri algılama tarzı oluşmuştur. Gerçek bir müslümana, geç Rönesans ve Barok 'dini' sanatının Prometheci ve Titancı örneklerinden daha tuhaf gelebilecek bir şey yoktur. İslâm'da insan *homo sapiens* (akıllı insan) ve *homo faber* (üreten insan) olma işlevlerini, Allah'a isyan eden bir mahluk olarak değil, O'nun kulu sıfatıyla yerine getirir. Onun işlevi kendini değil Rabbi'ni yüceltmektir ve en büyük gayesi de, Allah'ın Esma ve Sıfatları'nın bir aynası olmasını sağlayacak ve bunların tecellisini dünyaya yayacak bir kanal olan fena'ya ulaşmak; yani "hiç" olmaktır.

Elbette İslâm'ın insan anlayışını belirleyen unsurların, Hıristiyanlık da dahil olmak üzere diğer bir çok gelenekteki insan anlayışıyla benzer-

likler gösterdiğini inkar edecek değiliz. Ancak modernizm, Hıristiyanlık ya da bir başka gelenek değildir ve burada söz konusu edilen de, Hıristiyanlık'la İslâm'ın değil, modern düşünce ile İslâm'ın karşılaştırılmasıdır. Yoksa Hıristiyanlık'la bir karşılaştırmaya gidildiğinde, insanın, aklî ve manevî gelişim vasıtasıyla mükemmelliği ve ebedi mutluluğu aramak için yaratıldığı ve yalnızca mükemmelliği isteyip (talibu'l-kemal) kendini aşmaya çalıştığında insan olduğu yolundaki İslâmî öğretiyle skolastik düşüncedeki *homo non proprie humanus sed superhumanus est* ifadesinde belirtilen "mükemmel insan olmak için insandan daha fazla olmak gerektiği" fikri, birbirlerine hiç de uzak değildir. Modern insan anlayışı nasıl geleneksel İslâm'ın insan anlayışıyla tezat içindeyse, modern düşüncenin daha önce ele aldığımız antropomorfik, yani seküler tabiatı; çeşitli dallarında ilkeden yoksun oluşu, bununla doğrudan ilişkili olan ve özellikle bilim alanında kendini gösteren indirgemecilik de geleneksel İslâm düşüncesinin esaslarıyla tezat içindedir. Bu tezat, burada daha fazla izah gerektirmeyecek kadar açıktır.[18] Ancak müslümanları ciddi biçimde etkileyerek dinî düşünce ve hayatlarında ölümcül bir yara açan modern düşüncenin yaygın bir unsuruna; evrim teorisini değinmeden geçemeyeceğiz.[19]

Batı'daki hiç bir modern teori dine, biyoloji, zooloji veya paleontoloji alanında bir hipotezden ibaret olmasına rağmen kanıtlanmış bilimsel bir gerçekmişçesine tavaf edilen evrim teorisinden daha fazla zarar vermemiştir. Üstelik bu teori, astrofizikten sanat tarihine kadar birbirinden son derece farklı alanlara yayılan bir modern düşünce modası haline gelmiştir. Bu düşünce tarzı, sadece Hıristiyanlar üzerinde değil müslümanlar üzerinde de olumsuz etkilere yol açmıştır. Daha ziyade modernleşmiş müslümanlar, Allah'ın 'isimler'i öğrettiği ve yeryüzünde halifesi tayin ettiği insan (adem) anlayışı ile maymundan 'gelen' insan anlayışını savunan evrimci mantığın hiç bir biçimde uzlaştırılamayacağını unutarak, Kur'an-ı Kerim'i akıl almaz biçimlerde tefsir etmeye kalkışmış ve evrimi ispatlama gayretine düşmüşlerdir. Bir kısım gelenekçi ve 'fundamentalist' müslüman düşünür, salt dini esaslardan hareketle, düşünsel ve rasyonel hiç bir argüman sunmadan evrim teorisini reddetmiş; çeşitli standard sözlük ve ansiklopedilerin 'genel kabul gördüğü' yolundaki coşkulu iddialarına rağmen bu teorinin mantıksal açıdan sergilediği sefaleti ve L. Bounoure ve D. Dewar[20] gibi düşünürlerin evrime karşı ortaya koyduğu bilimsel delilleri çok az kişi irdelemiştir. E.F.

Schumacher'in çok isabetle belirtiği gibi, "evrimcilik bir bilim değil, olsa olsa bir bilim-kurgu hatta bir muzipliktir".[21] Son zamanlarda evrime karşı enformasyon teorisinden de yararlanılırken;[22] evrimciliği eleştiren bazı Batılılar da, işi evrim taraftarlarının psikolojik bir dengesizlik hali içinde bulunduklarını iddiaya kadar götürmüşlerdir.[23]

Her ne kadar Batılı bilim adamlarının yaptığı gibi müslüman düşünürlerin de bu teoriyi bilimsel, metafizik, felsefî, mantıkî ve dini açılardan çürütmesi gerektiği düşüncesindeysek de, bu incelemede amacımız çözümleme veya çürütme değildir. Burada önemli olan; sürekliliği her yerde inkar eden, her nasılsa 'basit'ten daha karmaşığa 'tekamül' edildiğini iddia eden ve bu dünyayı şekillendiren varlığın üst düzeylerine ve arketiplerine karşı kör olan evrimci görüşün, daha önce sözünü ettiğimiz ilke eksikliğinin bir sonucu olduğunun bilinmesidir. Evrimcilik, Allah'a yarattıklarından "el çektirmeye" çabalayan; insanın üstünde hiç bir ilke kabul etmeyen ve böylece insanlıkdışı bir duruma düşen modern insanın, kendi yarattığı boşluğu doldurmak için geliştirdiği ümitsiz bir girişimdir. Aşkın İlke'nin unutulması halinde dünya, merkezi olmayan bir çembere döner; ve bu merkezin kaybolması da, Hıristiyan veya müslüman, modernizmin tezlerini kabul eden herkes için bir varoluş açmazı olarak kalır.

Evrimle yakından ilgili olan ve son iki yüzyıl boyunca Batı toplumunu siyasî ve felsefi olarak sarsan; şimdi de İslâm dünyasını derinden etkileyen diğer iki düşünce akımı ilerlemecilik ve ütopyacılıktır. Neyse ki tek taraflı ilerleme fikri bugün pek çok Batılı alim tarafından ciddiye alınmamakta; İslâm aleminde ise, daha önceki modernleşmiş neslin hiç tereddüt göstermeden teslim olduğu "aklın putları"ndan biri olarak görülmektedir.[24] Ancak modernleşmiş müslüman 'entelijansiya' üzerinde ciddi yıkıcı etkilere yol açmış olan ve ilerleme fikriyle akrabalığı bulunan ütopyacılık, dikatle incelenmesi gereken bir konudur.

Oxford English Dictionary, 'ütopyacılık'ı, "sosyal şartların iyileştirilmesi veya kusursuzlaştırılması için geliştirilen, gerçekleşmesi mümkün olmayan ideal tasarı" biçiminde tanımlamaktadır. Bu terim aslen Sir Thomas More'un 1516 yılında Latince yazdığı meşhur *Utopia* adlı esere dayansa da, bugün kullandığımız "ütopyacılık"ın kökleri çok daha eskiye uzanmaktadır. Hıristiyanlığın mümeyyiz vasfı olan idealizm ile birleşmiş bedenlenme (incarnation) inancı, elbette modern dönemlerden önce de mevcuttu. Bu özelliklerin karikatürü üzerine bina edilen ve S.

Simon, Charles Fourier veya Robert Owen gibilerin hümanist sosyalizmi ya da Marx ve Engels'in siyasal sosyalizmi biçiminde ortaya çıkan Ütopyacılık, tam anlamıyla St. Augustine'in *City of God* (*Tanrı Şehri*)'nın parodisi sayılabilecek bir tarih anlayışına yol açmıştır. Modernizmin en önemli özelliklerinden biri olan geçen yüzyılların ütopyacılığı, Mesihcilik'in çeşitli şekilleriyle birleşerek, geleneksel İslâm'ın gaye ve özüne tamamen aykırı hedef ve yöntemlere sahip siyasi-sosyal karışıklıklar doğurmuş ve doğurmaktadır.[25] Ütopyacılık, salt insanî araçlarla mükemmel bir düzen kurmayı amaçlar. Teolojik anlamda dünyada kötülüğün bulunduğunu gözardı eder ve bütün iyiliklerin kaynağından koparak bir iyilik nizamı kurmak mümkünmüşçesine; Tanrı'yı işe karıştırmadan, iyiliğe dayalı bir düzen kurmayı hedefler.

İslâm'da da mükemmel toplum tasvirleri yapılmıştır; Farabi'nin *el-Medinetu'l-Fazıla*'sı (Erdemli Toplum), Şeyh Şihaibüddin Sühreverdî'nin, Farsça'da '*olmayan ülke*' (*u-topia*) anlamına gelen *Na Kuce-Abad*'ı bunlara örnektir. Ancak bu mükemmellik ülkesinin 'hiçbiryer' (yokyer) olduğu unutulmamalıdır; yani dar-ı dünya ötesinde, bu dünyanın yedi diyarı üzerindeki bir sekizinci diyardır o. Kur'an-ı Kerim'de, müslümanlara vahiyden uzaklaştıkça mükemmellikten uzaklaşacaklarını bildiren İslâmi bakış açısının gerçekçiliği, yakın zamanlara kadar modern Avrupa felsefesinde süregiden ütopyacılığın İslâm düşüncesinde de filizlenmesini önlemiştir. Dahası müslümanlar, mükemmel bir halin ancak Allah'ın yardımı ile mümkün olabileceğinin bilincindedirler. Bu nedenle, Mehdi'nin Allah tarafından İslâm'ı aslına döndürmek için gönderildiği fikrini savunan Mehdicilik akımında görüldüğü üzere, İslâm'ın bir yenileyici (*müceddid*) vasıtasıyla zaman zaman yenilendiği fikrine rağmen; İslâm, modern düşüncenin pek çok sosyo-politik kavramının altında yatan seküler ütopyacılık türleriyle hiçbir zaman karşılaşmamıştır. Ve yine bu nedenle, modern ütopyacılık ile İslâmî öğretinin müceddid ve Mehdi anlayışı arasındaki derin ayrımın farkında olmak gerekir. Aynı şekilde, geleneksel müceddid kavramı ile modern düşünceye karşı mecalsizce tepki gösteren, İslâm'ı yenilemekten uzak modern reformcuyu da birbirinden ayırdetmeliyiz. Bazı 'fundamentalizm' türlerinde gözlenen, ütopyacılığa dayalı ancak İslâmi imgeleri kullanan bu yenileyiciliğin gerçek tabiatının ayırdına varmak son derece önemlidir.

Modern düşüncenin yukarıda belirtilen özellikleriyle ilgili olan ve mutlaka sözkonusu edilmesi gereken bir başka özelliği daha vardır. Bu

özellik, kutsallığın anlamının kaybedilmiş olmasıdır. Bu duyarlığı hemen hemen kaybetmiş bir insan olarak tarif edilebilecek modern insanın düşüncesi de, kutsallıktan gafil olmanın getirdiği boşluk içinde yüzmektedir. Aksinin olması mümkün değildi; çünkü modern hümanizm, sekülarizmden ayrı düşünülemez. Ne ki İslâmi bakış açısına bundan daha yabancı bir şey yoktur; zira Allah çokluk (kesret) aleminin derinliklerine nüfuz ettiği ve geleneğin her alanında varolduğu için İslâm'da profan veya seküler gibi kavramlar bulunamaz.[26] Bu, İslâm'ın yalnızca zihinsel yönlerinde değil[27] büyüleyici sanatında da görülebilir. İslâm geleneği, kutsalın kokusundan mahrum ve İlahi Nizam'ın yerine salt insan kökenli, ondan ilham alan bir anlayışı ikame eden bir düşünceyi asla kabul etmez. İslâm perspektifinde kutsalın önceliği ve modern düşüncede kutsala yer verilmemesi dikkate alındığında, İslâm'ın modern düşünce ile ciddi bir düzlemde karşı karşıya gelmesinden söz etmenin mümkün olamayacağı açıkça anlaşılır. Hatta İslâm bu noktada, seküler olanı meşru kılmak anlamına taşıyacak "diyalog"tan da uzaktır. Seküler olan, ancak kendi başına varolan kutsalı red ve inkar ettiği için sözkonusu edilir; profan yahut seküler ise, sadece görüntü'den ibarettirler.

Son olarak, modern düşüncenin özelliklerinden biri olan indirgemecilik de, müslümanların modernizmle olan karşılaşmaları sırasında İslâm'ı etkilemiştir. Modernizmin etkilerinden biri, insanların çoğunun kafalarında İslâm'ı sadece bir boyuta, Şeriat'a indirgemek ve onu, modern düşüncenin taarruzlarına karşı kendini koruyabileceği fikri silahlardan yoksun bırakmak olmuştur. Şeriat elbette ki, İslâm geleneğinin temelidir. Fakat modernizmin doğurduğu evrimcilik, rasyonalizm, varoluşçuluk (existentialism) ve bilinemezcilik (agnosticism) gibi zihinsel meydan okuyuşlar, fıkhî düzlemde değil, yine zihinsel düzlemde göğüslenmelidir. Bu duruma, meseleleri görmezden gelmekle veya modern bilim ve teknoloji ile Şeriat arasında mucizevî bir birleşmeyi beklemekle cevap bulunamaz. İslâm'ın modernizmle olan karşılaşmasından galip çıkması, ona kızmakla ve Şeriatın doğru olduğunu savunmakla gerçekleşebilecek bir şey değildir. Bu ancak, modernizmi bütün kökleri ve dalları ile iyice kavrayarak ve onun İslâm'a bulaştırdığı meselelerin çözümünde bütün bir İslâm geleneğini kullanmakla başarılacaktır. Bu girişimin merkezinde de, insanlar insan kaldıkça; teomorfik tabiatlerine uygun bir biçimde sebeb-i vücudları olan Allah'a ibadet ederek (*ubudiyye*) O'na şehadet ettikçe geçerli olacak o bilginin; İslâm vahyinin kalbinde yatan *hikmet* veya *hakikat*'in yeniden diriltilmesi yer almaktadır.

NOTLAR

[1]"İslâm akla dayalıdır ve akıl, *inne'l-akle en-nur* hadisi gereğince nurdur. İslâm'ın bu karakteristik ifadesi Elhamra'nın bir avlu duvarında kolaylıkla görülebilir; pek çok geometrik şekillerle bezenmiş ışık huzmeleri ve bunlar tarafından belirlenen boşluklar, bu dünyadaki ilahi Akl'ı temsil etmektedir.

2. Guenon, Schuon, A.K. Coomaraswamy, T. Burckhardt, M. Lings gibi bellibaşlı geleneksel yazarların çok sayıdaki eserlerinde yeterince açıklanmasına rağmen, bu çalışmada 'gelenek' ve 'modernizm' kavramını açıklamak zorunda kalmamız, bazı müslümanların bu kavramlar arasındaki farkları yeterince anlayamamaları sebebiyledir. Bu gibiler, hâlâ geleneği adetler, modernizmi de çağdaş olan şeyler biçiminde tasavvur etmektedirler.

Pek çok İslâm araştırmacısı da 'modern'i, sanki zamanın ilerlemesi gelişme getirir gibi bir kanaat ile, 'gelişmiş', 'kalkınmış' gibi terimlerle özdeşleştirmektedir. Mesela çağdaş İslâm araştırmacısı ve siyasetbilimci C. Leiden şöyle demektedir: "Aynı derecede önemli olan, modernleşme teriminin bu meselelere nasıl bir anlayış kazandırdığıdır. Bu, tarihte bazı toplumların 'diğer' gelişmiş toplumlarla ilk karşılaşmaları ve onlara uymayı ilk öğrenişleri değildir. Bir bakıma bu tür her karşılaşma, modernleşme ile bir ilişki veya kopma anlamına gelir.?" J.A. Bill ve C. Leiden, *The Middle East - Politics and Power*, Boston, 1974, sh. 48-49. Yazar, Romalılar'ın Yunanlılar'la ve Araplar'ın da Bizanslılar ve İranlılar ile karşılaşmalarını örnek vererek tezini kuvvetlendirmeye çalışmaktadır. Geç Yunan kültürünün gerilemiş tabiatına rağmen, ne Yunanlılar, ne de teokratik Bizanslılar ve İranlılar kelimeyi tanımladığımız anlamda modern değillerdi. Modernlik tam anlamıyla ilk kez, geleneksel toplumların modernizmle karşılaşmaları sırasında ortaya çıkmıştır.

3. Modern antropolojinin bütünüyle gelenek-karşıtı karakterine rağmen, bazı antropologlar metafizik ve manevi bir bakış açısıyla insanın Taş Devri'nden bu yana değişim geçirmediğini söylemektedirler. Bu görüş, yüzyılın başlarında A. Jeremias ve M. Schmidt tarafından öne sürülmüş; yakın zamanlarda da J. Servier ve dinî antropoloji alanında M. Eliade gibi araştırmacıların eserlerindeki geniş analizlerle daha da geliştirilmiştir.

4. Son beş asır boyunca İslâm aleminin genelde geleneksellliğini koruduğu ve bir yüzyıl öncesine kadar modernizmin etkisini hissetmediği hatırlanmalıdır. Bkz. S.H. Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man*.

5. Meşhur Farsça beyitte;

Duan *fikri* doğurana dek yalvar,
Yalvar yüzbin bakir *endişe* doğana kadar.

geleneksel bağlamda aklî faaliyetin ruhi pratiğe ve tefekküre bağlılığı açıkça belirtilmiştir.

6. Son yıllarda klasik fiziğin indirgemeciliğinden kurtulmak ve hem hayatı hem de ruhu Evren'de bağımsız unsurlar olarak tanıtmak için çeşitli çabalar olmuştur. Ancak modern bilimin genel görünüşü, ruhu akla, aklı ruhun dış yönlerine ve organik davranışlara ve organizmaları da moleküler yapılara indirgeme özelliği göstermeye devam etmektedir. Böylece, kendi bilincinin farkında olan ve onun kesinliğine sahip olan insan, tabiatta kendi aklî kavramları olan kimyasal ve fiziksel unsurlara indirgenmiştir. Bkz, A. Koestler ve J.R. Symthies (editörler), *Beyond Reductionism*, Londra, 1959 ve bu kitaptaki özellikle V.E. Franklin'in 'Reductionism and Nihilism' adlı makalesi. Bu makalede, "... günümüzdeki tehlike aslında bilim adamının evrenselliği kaybetmesi değil, onun bütünlük ve genellik iddiası ve bahanesinde yatmaktadır... Bugünün gerçek nihilizmi indirgemeciliktir... Çağdaş nihilizm artık 'hiçlik" kelimesine yapışmamaktadır; bugün nihilizm hiçlikten-başkalık (nothing but-ness) adı altında kamufle edilmiştir. İnsan düzlemindeki olaylar da böylece daha alt olaylara dönüştürülmüştür." Ayrıca bkz. E.F. Schumacher'in önemli eseri, *A Guide for the Perplexed,* New York, 1977, özellikle bu meselenin tartışıldığı I. Bölüm.

7. Bkz. F. Brunnar, *Science et realite,* Paris. 1958. Bu kitapta yazar, geleneksel ilimlerin insan aklından ziyade İlahi Akl'a dayanan non-antropomorfik tabiatını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

8. İslâm'da evrenin bir kript(şifre) olarak görülmesi hakkındaki bir çalışma için bkz. S.H. Nasr, *An Introductlon to Islamic Cosmological Doctrines*, Londra, 1978, 15. Bölüm.

9. Bkz. S.H. Nasr, "Self-Awareness and Ultimate Selfhood", *Religious Studies,* Cilt 13, No. 3. Eylül 1977, sh. 318-325.

10. E. Gilson'un klasik eseri, *The Unity of Philosophical Experience,* Batı düşüncesindeki bu gelişmenin açığa kavuşturulmasında değerli bir kaynak oluşturmaktadır.

11. Sadreddin Şirazî, belki de müslüman filozoflar içinde insana bilgiyi elde etmek için verilmiş vasıtalar olan ilham, vahiy ve diğer aklî vasıtalar arasındaki ilişkiyi en derinliğine açıklayan bilgedir. Bkz. S.H. Nasr, *Sadr al-Dîn Shîrazi and His Transcendent Theosophy,* Londra, 1978.

12. Bu konuyu, ayrıntılı olarak *Knowledge and the Sacred* kitabımızın 4. bölümünde ele almıştık.

13. Modern dünyada yaşayan ve kendi açılarından modern insanın bu tarifini kabul etmeyecek pek çok insan vardır. Batı'da sayıları gittikçe artan bu topluluk, modern olmaktan çok "çağdaş'tırlar. Bahsettiğimiz özellikler, 'çağdaş' insandan çok modernizmin kendisine aittir.

[14]. İslâm'ın insan telakkisi hakkında bkz. 'Who is Man?', *The perennial answer of Islam*, J. Needleman (ed.), *The Sword of Gnosis*, Penguis Books Inc. 1974, sh. 203-17, ve *Knowledge and the Sacred*, 5. Bölüm.

[15]. Bilinç zamanda hiç bir başlangıca sahip değildir. Bilincimizin geriye doğru ne kadar gittiğini araştırmaya çalışsak bile, şüphesiz zamanda bir başlangıç bulamayız. Bu bilincin özünde, öncelikle aşkın Hakikat ve varlığımızın merkezinde yer alan ebedî Zat olan Allah'ın Sonsuz Bilinci bulunmaktadır. Saf Nesne ve Saf Özne olan Tek Hakikat'in nesnel kısmını genelde tasavvuf, öznel kısmını ise Hinduizm vurgulamıştır. Ancak, Kur'an'da Allah'tan iç (*el-batın*) olarak bahsedilmesi; belirtilen hadis ve Kuşlar Üzerine Konuşmalar (*Mantıku't-tayr*) gibi tasavvufi eserlerde Uluhiyet'in Saf özne olarak anlaşılması İslâmî anlayışta daima mevcut olmuştur. Bkz. F. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facfts*, çev. D.M. Matheson, Londra, 1953, sh. 93 vd.

[16]. İslâm felsefesinin metafizik ve eskatolojiyle ilgili en çarpıcı eserlerinden biri de Sadreddin Şirazi'nin *Mefatihu'l-gayb* (*Görülmeyen Dünyanın Anahtarları*)'ıdır.

[17]. "İslâm'da, daha önce gördüğümüz gibi, ilahi ışın, her varlık seviyesinden, onları uyumlu kılarak ve her seviyeye uygun bir ihsanda bulunarak geçen bir ok gibi merkezi ekseni oluşturmaktadır; bu doğru ışının nasıl geri döndüğünü ve nasıl herşeyi başlangıç noktasına getiren bir daire oluşturduğunu görmüştük." Bkz. L. Schaya, 'Contemplation and Action in Judaism and in Islam', Y. Ilbish ve I. Marculescu (editörler), *Contemplation and Action in World Religions*, Seattle ve Londra, 1978, sh. 173.

[18]. Elbette bu muhalefet ve tartışma, (her alana ayrı ayrı hitap ettiği için ayrıntı ve yansımaları çok fazladır) sonsuza dek dallanıp budaklanabilir. Ancak, burada dikkatimizi uygulamalardan çok ilkelere yöneltiyoruz. Bu ve benzeri konuları ayrıntılı olarak *Islam and the Plight of Modern Man* adlı kitabımızda açıklamıştık.

[19]. "... modern dünyada dini inancın kaybı giderek daha fazla evrim teorisine bağlanmaktadır... düşünenler için, insanın 'düşüşü' ve 'yükselişi' 'doktrinleri' arasında bir seçim yapmaktan ve tercih edilmeyeni hep birlikte reddetmekten başka bir yol yoktur." M. Lings'in D. Dewar'ın *The Transformist Illusion* adlı kitabı hakkındaki yazısı, *Studies in Comparative Religion*, Cilt 4, No. l, 1970, sh. 59.

Ayrıca, evrim teorisinin Batı'da hızla yayılmasının bir sebebinin de onun, en azından inancın zayıflamasıyla oluşan boşluğu doldurmak üzere sahte bir din olarak ortaya sürülmesi olduğu söylenebilir. Fakat İslâm gözönüne alındığında, teorinin etkisi, onun yayıldığı 19. yüzyılın sonlarında hâlâ kuvvetli bir dinî inanca sahip olan hıristiyanlarda olduğu gibi, mevcut inancı zayıflatmak ve yıpratmak olmuştur. Aynı etki bugün de sürmektedir.

[20]. Bkz. L. Bounoure, *Determinisme et finalite, double loide la vie*, Paris, 1957; *a.g.y.*, *Recherche d'une doctrine de la vie. Vrai savants et faux propheetes*, Paris, 1964; ve D. Dewar, *The Transformist Illusion,* Newfreeboro (Tennessee), 1957. Bu meseleye *Man and*

Nature, Londra, 1977 adlı eserimizde de değinmiştik.

21. "Dünyanın kaplumbağanın sırtında bir tepsi olduğuna ve dört fil tarafından taşındığına inanmak, 'evrimcilik' adına bir 'insan-üstü' (superman) canavarının geleceğine inanmaktan çok daha iyidir.", Schumacher, A Guide for the Perplexed, sh. 114.

"Kozmolojik sembollerin lafzî tercümeleri çok yararlı olmasa da, her halükarda zararsızdır; halbuki -evrimcilik gibi- bilimsel bir hata ne lafzî, ne de sembolik olarak doğrudur; onun yanlışlığının bedelleri çok ağırdır." F. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, sh. 112.

22. Bkz. özellikle A.E. Wilder Smith'in eserleri: *Man's Origin, Man's Destiny,* Wheaton (ILL.), 1968, ve *Herkunft und Zukunft des Menschen,* Basel, 1906. Biz de *Knowledge and Sacred* kitabımızın 249-50. sahifelerinde anti-devrimci Batı literatüründeki pek çok eserden bahsetmiştik. "Tartışma amacıyla, evrim teorisini daha bilimsel bir formülasyonla sunmaya çalışırsak şöyle bir şey söylememiz gerekir: Belirli bir zamanda yeryüzündeki sıcaklık o derecedeydi ki, bu, karbon atomlarıyla oksijenin nitrojen-hidrojen bileşimiyle birleşmesini sağladı. Bu geniş molekül katmanlarının tesadüfi oluşumu, hayatın ortaya çıkması için en elverişli ortamı oluşturdu. Doğal ayıklanma yoluyla, sevgiyi nefrete, adaleti haksızlığa tercih edebilecek, Dante gibi şiir yazabilecek, Mozart kadar müzik dehasına sahip olabilecek ve Leonardo seviyesinde resim yapabilecek bir varlığın oluşumuna kadar bu, geniş bir zaman dilimi boyunca.sürdü gitti. Elbette bu tür bir kozmojenezi saçmalıktır. 'Saçma' kelimesini kesinlikle argo bir küfür olarak kullanmıyorum, teknik anlamda psikotik olarak kullanıyorum. Gerçekten bu görüş şizofrenik düşüncenin pek çok unsuruyla pek çok benzerlik göstermektedir.", K. Stern, *The Flight from Woman*, N.Y., 1965, sh. 290. Yazar, bu sonuca geleneksel argümanlardan değil, çeşitli modern düşünce okullarının öncüllerinden ulaşmış bir psikiyatristir.

24. İlerleme fikri ve onun reddi için, *Islam and the Plight of Modern Man* kitabımızda ve "Progress and Evolution: A Reapprasial from the Traditional Perspective', *Parabola,* CiltVI, No. 2, Bahar 1981, sh. 44-51. Ayrıca bkz. M. Cemile, *Islam and Modernism*, Lahor, 1968. İlerleme fikrinin genel bir reddiyesi için bkz. M. Lings, *Ancient Beliefs and Modern Superstitions*, Londra, 1967; ayrıca Lord Northbourne, *Looking Back on Progress* (*İlerlemeye Farklı Bir. Bakış*, Çev: D. Özer, İst. 1989, İnsan Yayınları), Londra, 1968.

25. Batı'da ütopyacılığın daha derin kökenleri için bkz. J. Servier, *Histoire de l'utopie,* Paris, 1987.

26. Bu, klasik-Arapça ve Farsça'da böyle bir kelimenin olmaması ile ispatlanabilir.

27. İslâmî eğitimin hatta bilimin, bilinen bütün yönlerinin kutsal niteliklerini şu kitaplarımızda anlatmıştık: *Science and Civilization in Islam,* Cambridge (ABD), 1968 ve *Islamic Science - An Illustrated Study*, Londra, 1976.

Yedinci Bölüm

ÇAĞDAŞ İSLÂM DÜNYASINDA DEĞER VE KALKINMA

19. yüzyılın sonlarından itibaren, Batıcı fikirlerin İslâm alemindeki siyasî kadroların önemli bir kesimini etkilemeye başlamasıyla birlikte, önceleri 'ilerleme'(progress) ve sonra da 'kalkınma'(development) düşünceleri büyük oranda kabul görmüş ve bir müddet, tarihsel akışın doğal bir sonucu telakki edilmişlerdir. Ne ki bu fikirlerin, taşıdıkları 'değerler' ve tehdit ettikleri İslâmî fikir ve normlar açısından objektif bir analizi pek yapılmamıştır. Her ne kadar Batı ile ilk temaslar sırasında geleneksel aydınlar 'ilerleme'nin felsefî açıklamalarını çürütmeye çalışmışlarsa da, kalkınma kavramının giderek daha büyük bir yaygınlık kazanması sonucu, İslâmî değerler manzumesi açısından kalkınmanın ne anlama geldiği, önceki dönemlere göre çok daha az sorgulanır olmuştur.

Şükür ki geçtiğimiz yirmi-otuz yıl esnasında modern medeniyetin yaşadığı açmaz ve kalkınmanın doğal sonucu olan kimi acı ürünler, aklı başında bazı müslümanların kalkınmanın tabiatını, Batı için anlamını ve İslâmî 'değerler' sistemi açısından ne ifade ettiğini sorgulamaya başlamasını sağlamıştır. Son birkaç yıl içerisinde 'kalkınma nedir?', 'ne için kalkınma?' gibi sorular daha sık işitilir olmuştur. Aslında İslâm dünyasında son dönemdeki en önemli kalkınma, Batı ve Batılılaşmış

müslümanlarca anlaşıldığı şekliyle kalkınmanın kendisinin sorgulanır hale gelmesidir.

Bu kısa incelemede, İslâmi değerler açısından kalkınmayla ilgili bazı önemli meseleleri ele almaya çalışacağız. Bu değerlerin en köklülerinden biri, zamanın doğası ve tarihi sürecin mahiyetidir. Batı'daki sürekli kalkınma ve ilerleme fikri, Allah'ın tarihe, Cennet'teki ahenkli hali yeniden tesis için müdahalesi biçiminde özetlenebilecek geleneksel 'zamanı durdurma' öğretisinin kötü bir parodisi olan ütopyacılıktan türemiştir. Daha önceki bölümde de açıkladığımız gibi, ütopya fikrinin Arapça ve Farsça'ya çevrilmesi oldukça zordur. Her ne kadar Sühreverdî'nin kullandığı ifade ilk bakış itibariyle *u-topia* gibi bir anlam taşıyorsa da, 'ideal şehir' veya uzam anlayışımızın ötesinde bir sekizinci yer olan *na kuca abad*'la kelimenin bugün sahip olduğu anlam arasında ciddi bir fark vardır. İslâm'daki zaman kavramı, insanlık tarihinin, peygamberler aracılığıyla sürekli yenilenmesine ve Mehdi'nin zuhuruyla özdeşleşen kıyamet alametleriyle sona ermesine dayanır. Bu, dünyadaki huzur ve ahengin, insanın meydana getirdiği değişimler vasıtasıyla değil, ilahi müdahale marifetiyle tesis olunacağı anlamına gelir. Batılı modern kalkınma teorisinin İslâm dünyasına ilk meydan okuyuşu, tarihsel zaman içerisinde insan eyleminin nihai gayesi olarak tarihin anlamı ve doğasına ilişkindir. Geleneksel İslâmî eskatoloji öğretileri ve Batılı felsefî ütopyacılık arasında aşılamayacak bir uçurum vardır: Bu uçurum aynı zamanda, geleneksel İslâmî kültür ve Batılı fikirler arasında tereddüt yaşayan müslümanların zihin ve ruhlarında da derin bir çatışma yaratmaktadır.

İlerleme (kalkınma), belli bir amaca yönelmiş bir faaliyeti işaret eder. İslâm'da bütün insan fiilleri, Şeriat'te belirtildiği üzere Allah'ın iradesiyle uyumlu olmak zorundadır; dolayısıyla, eşya üretimi sözkonusu olduğunda da, yine İslâmî vahiyden kaynaklanan İslâm sanatının norm ve ilkelerine uygunluk söz konusudur. İnsanın ameli, Allah indinde makbul ve hoş olmalıdır. Elbette ki modern anlamda kalkınmanın, kişinin refahına yönelik, mesela gıda ve konut temin etme gibi yönleri dinî açıdan da meşru sayılır ve hatta desteklenir. Fakat ilerlemenin maksadını, salt dünyevi bir varlık ya da iktisadî bir hayvan olarak görülen insanın başıboş gelişmesi biçiminde algılamak meşru görülemez. Diğer dinler gibi İslâm da, insanın amacını, manevî yollardan kemale ulaşmada görür ve insanı aşkın, kendinden öteye ulaşmak için yaratılmış bir

varlık olarak tanımlar. Açıktır ki, sadece maddeye ve dünyaya dayalı bir ilerleme, İslâm'ın, insan hayatının ve amelinin anlamı konusundaki telakkisini zedeler. İslâm'ın kişinin geçimini temin etmesi ve maddi ihtiyaçlarını karşılaması üzerinde durduğu bir gerçektir; fakat bu dünyevi ameller, ancak insanın öteki dünyasına, ahirete faydalı ise teşvik edilir. Kur'an'da, daha önce de belirttiğimiz bir ayette açıkça, "Elbette sizin için ahiret bu dünyadan daha hayırlıdır." (Nahl, 30) diye buyurulmaktadır. Bu nedenle, son dönemlere kadar temelde maddiyatçı ve salt iktisadî olan modern ilerleme fikrinin, İslâm'ın insan hayatının ruhî ve maddî yönleri arasında kurmuş olduğu dengeyi bozduğu ve insanın dünyada, akibetinden haberdar olarak, yaşama ve faaliyette bulunma ihtiyacını gözardı ettiği belirtilmelidir.

İslâm toplumu, içerisinde bireyin anlam ve destek bulduğu, organik bir sosyal çeşitlilik içeren bir toplumdur. İslâm toplumu, ne toplumun atomik birimlere ayrıştığı bir bireyciliğe, ne de bireyin iç özgürlüğünü kaybettiği ve üretim gücünün tekelcilik ve tekbiçimlilik yoluyla köreltilmesi tehlikesiyle karşı karşıya bulunduğu bir kollektivizme yaslanır. Şimdiye kadar tektip ve kör bir sanayileşme amacını gütmüş modern ilerleme teorisi, bu sebeple, bireyin geniş aile, mahalli bağlar, loncalar ve -daha içsel bir boyutta- tarikatlarla daha büyük bir bütüne bağlandığı geleneksel toplumların organik yapısının temelini yıkma eğiliminde olmuştur. Gayet tabiidir ki böylesi bir toplumun değerler sistemi her zaman için, bu tür bağları gevşetecek veya zayıflatacak birtakım güçlerin tehdidine açıktır. İslâm dünyasının kalkınması bu bağları yok etmese de, şüphesiz zayıflatmıştır.

İslâm dünyasında son yirmi otuz yılda cereyan ettiği ve algılandığı biçimiyle kalkınma, insan ve toplum, insan ve tabiat ve son olarak da insan ve Allah arasındaki ilişkileri etkilemektedir. Bu anlayış, İslâm'ın teomorfik anlayışına zıt, dünyevi ve evrimci bir antropomorfik felsefenin gelişmesini sağlamaktadır. Bu görüşten etkilenen müslüman da haliyle, toplumu bir ümmet veya Allah'ın kanunlarıyla idare edilen dinî bir cemaat olarak değil; giderek daha hızlı bir üretim ve tüketim çarkı içine girmeye mahkum, atomize bireylerden oluşmuş bir topluluk olarak görmeye başlamaktadır. Aynı şekilde tabiat da artık, Allah'ın, içinde uyumlu bir şekilde yaşanacak ve tefekkür edilecek bir eseri değil; mümkün olduğunca seri biçimde tüketilmesi ve yağmalanması gereken bir nesne; yani 'o'dur. Son olarak Allah da, insan hayatının her anına hük-

meden; kişinin her iş ve hareketinde kendisine karşı sorumlu olduğu kadir-i mutlak bir Varlık değil, çok çok yaratıklarını uzaktan seyretmekle yetinen bir varlıktır.

Tabii ki bu saydıklarımız, yaygın olmakla birlikte İslâmi değerler sistemini yok edememiş eğilimlerdir. Aslında bu değerler, yakın zamanlara kadar hakim olan kalkınmacı fikirlerin doğurduğu meselelere karşı ciddi tepkiler yaratacak kadar kuvvetlidirler. Bunun yanısıra, insanların seküler hümanizm, ütopyacılık veya tarihi determinizme dayalı kalkınmadan gördüğü zarar üzerine Batı'da pek çok akıl sahibi araştırmacı bu fikri yeniden değerlendirirken; İslâm dünyasında da kalkınma sürecini İslâmi değerler açısından yeniden tanımlama çabaları görülmektedir. Geleceğin müslümanların 'kalkınma'sı hakkında ne göstereceği bir yana; İslâmi açıdan kalkınma, insanın, şimdi, burada ve onunla birlikte olan ve ona Allah tarafından bahşedilmiş her türlü imkanın farkına varmasından başka bir şey değildir.

ÜÇÜNCÜ KISIM

GELENEK VE MODERNİZM: ÇEŞİTLİ KÜLTÜREL ALANLARDAKİ SÜRTÜŞMELER

Sekizinci Bölüm

İSLÂMİ EĞİTİM, FELSEFE VE BİLİM; GÜNÜMÜZDEKİ MEYDAN OKUMALAR IŞIĞINDA BİR İNCELEME

Önceki bölümde amacımız, hem genel hem de özel düşünce ve faaliyet alanlarında geleneksel İslâm'la modern İslâm arasındaki sürtüşmeyi incelemekti; bu bölümde ise daha ayrıntılı konulara yöneliyoruz. Böylelikle geleneksel İslâm öğretilerinin modern dünyada karşılaştığı eğitim, felsefe, bilim ve mimari gibi birtakım alanlarda sergilediği tavrı daha iyi görmüş olacağız. Bu sayede, geleneksel İslâm'la modern dünya arasında belli bazı disiplin ve konularda kendini gösteren sürtüşmelerin ve etkin güçlerin doğasını daha sağlıklı bir şekilde kavramamız mümkün olabilecektir. Ancak bu sürtüşmeleri göz önüne serebilmek için öncelikle geleneksel öğretilerin, geleneksel İslâm ve modern dünyanın karşılaşmayla ilgilenenlerin bile layıkıyla kavrayamadığı, herbiri özel bir alana hitap eden yönlerini açıklamak gerekmektedir.

İslâmi eğitim ve bilim, birlikte o kadar engin bir zihinsel uzam ve tarihsel zaman kaplarlar ki, İslâm medeniyetinin belli başlı yönlerini ve geleneksel İslâm'ın kendisine has özellikleriyle ana ilkeleri zikretmek dışında, onları, haklarını tam anlamıyla vererek anlatabilmemiz mümkün değildir. Müslümanların bu alanlardaki başarılarından bahsetmemizin sebebi, bu başarıları sıralamak değil; bu ilke ve özellikleri yansıtan ör-

nekleri sunmaktır. Zaten müslümanların mezkur alanlarda gösterdiği başarıları sıralayabilmek için, ciltlerce kitap yazmak gerekecektir.[1]

İslâm medeniyetinde asırlar boyunca gelişen eğitim ve bilim, tarihsel kökenleri ne olursa olsun, nitelik olarak İslâmidirler. Canlı bir organizma olan İslâm medeniyeti Çin, İskenderiye ya da Atina gibi pek çok farklı kaynaktan bilgi devşirmiş; ve fakat tüm bu bilgiler İslâm'ın bünyesinde hazmedilmiş ve geliştirilmiştir. 'Malzeme'nin kaynağı her ne olursa olsun, eğitim ve bilimlerde form daima İslâmi olmuş; hem İslâmi eğitim hem de İslâmi ilimler, en ince detayına kadar İslâm vahyi ve Kur'an'ın ruhu ile ilişkilendirilmiştir. Geleneksel İslâmi görüşe göre Kur'an, bütün bilgilerin temelini içerir; ancak kimi müdafilerin iddia ettiği gibi, kendisini, modern anlamda bir bilim tedrisatı kitabına çevirecek ayrıntıları içermez. Bir anlamı da 'zikir' olan Kur'an, bazı müfessirlerce, bütün hikmet incilerinin derlendiği bir hazine; bir 'toplam' biçiminde yorumlanmıştır. Kur'an ayrıca, *el-furkan,* yani 'ayırd eden' olarak da adlandırılır; zira o, hakkın batıldan ayrıldığı en üst bilgi aracıdır. Yine, 'bütün kitaplar'daki özgün bilgi aslında onun sinesinden çıktığı için, *ümmü'l-kitab,* yani 'bütün kitapların anası' olarak anılır. O, yol gösteren'dir (*el-huda*); çünkü sadece ahlaki değil eğitsel bir rehberliği de içinde barındırır: Bu, insanın tüm benliğini en derin ve en mükemmel biçimde terbiye eden bir rehberlik; yani *hidayet*'tir.[2] Şu halde Allah'ın kelamı Kur'an-ı Kerim'in, her zaman kaynak ve gaye, ilham ve rehber olarak İslâmi eğitim ve ilimin sebebi ve sonucu olduğu, şüphe götürmez bir gerçektir.

Kur'an'ın ebedî varlığı ile kuşatılmış olan müslümanın hayatı, Yüce Kitap'da ve Peygamber'in şahsında ve yaşayışında görülen, hem ruh hem de şekil itibarıyle Kur'ani vahye dayanan sürekli eğitim sürecine tanıklıktan ibarettir. Henüz doğduğu sıra kulağına şehadetin okunmasından ölüm anına dek müslümanın ruhu ve düşüncesi, Kur'an mesajı ve Peygamber'in hadisleriyle şekillenmiştir; ki bütün bunlar ona hem birincil bir kaynak, hem de ilimlerin gayesi, ilkeler ve eğitim açısından elverişli bir ortam sağlar. Bilgi arayışı ve aşkına hakim olan şey,[3] baştan sona taşıdığı kutsal nitelik ve tabiattır. İslâm'da bilgi asla kutsal olandan kopartılmamış;[4] hem eğitim sistemi hem de ilimler, kutsal bir evren içerisinde nefes alıp vermiştir. Bilinen her şey, sadece her çeşit bilgi nesnesi Allah tarafından yaratıldığı için değil, aynı zamanda insanın sahip olduğu aklın kendisi ilahi bir nimet olduğu; doğal insan melekeleri, do-

ğaüstü olanın mikrokozmosdaki yansımaları; mantık melekleri de İlahî Akl'ın insan zihni düzlemindeki yansımaları olduğu için derin bir dini niteliğe sahiptir.[5]

Kutsallıkla, dolayısıyla da bütünlükle ilişkili olduğu için, İslâmi eğitim, eğitmeye çalıştığı insanların bütün varlığı ile alâkalıdır. Gayesi yalnızca zihni değil, bütünsel anlamda insanın varlığını eğitmektir. Bu yüzdendir ki bu eğitim, ders verme veya bilginin aktarılmasının (*ta'lim*) yanısıra, öğrencinin bütün varlığının geliştirilmesi (*terbiye*) anlamına da gelir.[6] Öğretmen yalnızca bir muallim, yani 'bilgiyi aktaran' değil, anı zamanda bir mürebbi, yani 'ruhları ve kişilikleri eğiten'dir. Yerine göre mürebbi teriminin anlam alanlarını da kuşatabilen muallim kelimesi, modern dünyada, özellikle yüksek eğitimde, öğretme ve bilgi aktarma meselesinden neredeyse tamamen kopartılmış, ahlaki bir boyuta sahiptir. İslâmi eğitim sistemi zihnin eğitilmesini, hiçbir zaman kişinin ruhunun ve tüm varlığının eğitilmesinden ayrı tutmamıştır. Uygun ahlaki ve ruhi nitelikler olmadan, bilginin aktarımı veya edinilmesi asla meşru sayılamaz. İranlı şair Senaî, bu durumun tehlikesine işaretle bir şiirinde, ahlaki ve ruhi fazilete sahip olmadan bilgilenen kişiyi hırsıza benzetmiştir:

Eğer hırsız bir lamba ile geliyorsa,
bil ki o, daha değerli mallar çalacaktır.[7]

İslâmi eğitim geleneksel müslümanın tüm hayatını kuşatıyor olsa da, bu organik bütünde tesbit edilmesi gereken farklı evre ve aşamalar vardır. Hepsinden önce, anne ve babanın birlikte, dinî konularda olduğu kadar dil, kültür ve örf-adetlerle ilgili konularda da öğretmenlik ve eğitimcilik görevini üstlendiği, aile eğitimi gelir.[8] Batı'daki bugünkü anaokulu-öncesi dönemden daha uzun süren bu evreden hemen sonra, büyüyen çocuk, yaklaşık şimdiki ilkokula denk, ortaokul öncesi Kur'an okullarına gider; daha sonra lise veya fakülte ayarındaki *medrese*; son olarak da, en üst resmi eğitim derecesi olan *cemiye* gelir. İslâm dünyasının pek çok yerinde *medrese* 'cemiye'yle bireşerek, ortaokul, lise ve üniversite eğitimine denk bir eğitim vermiştir.

İlk Kur'an okulu, çocuğu yalnızca kendi hayatının, toplum ve medeniyetinin dini temeli ile tanıştırmakla kalmaz; aynı zamanda dile vukufiyetini de geliştirir. Elbette Arap çocukların durumu Arap olmayan-

larınkinden farklı olmakla birlikte, her iki durumda da okur-yazarlık dinî bir manaya sahiptir ve okuma-yazma süreci, son kertede dinî bir faaliyet olarak görülür. Çocuğun ilk kelimelerini yazdığı araç olan 'kalem', Allah-u Teala'nın üstüne and içtiği bir vahiy aracı olarak da ayrı bir önemi haizdir. Aynı şekilde, "kitab' denildiğinde müslümanın aklına ilk gelen, Kur'an-ı Kerim'dir. Okur-yazar olmayan geleneksel müslümanların, matbaanın İslâm dünyasına ilk girdiği dönemlerde her basılı kağıt parçasına saygı göstermeye çalışmaları da, yazılı olanı kutsal olanla özdeşleştirme tutumunun bir örneğidir.

Arap alemi dışındaki çocuklar kendi dillerinde eğitim görmüşlerdir; ancak hem alfabe,[9] hem de dini ve ahlaki kavramlarla ilgili kelimelerin çoğunluğu Kur'an Arapçası'ndan alındığı için, bu iki tür eğitim bir tezada yol açmamış; aksıne birbirini bütünlemiştir. Yine pek çok çocuk da, camilerde yer alan okullardan ziyade evlerinde eğitim görmüştür. Bu, özellikle kız çocuklar için geçerli olmuş; ancak çoğu yerde onlar da ev dışında resmî okullara gitmiş, hatta medreselere devam etmişlerdir.[10] Yine çoğu çocuk, Kur'an ve geleneksel edebiyata dayalı kalitesi yüksek bir sözel (şifahi) eğitim almış; böylelikle okuma-yazma, resmi eğitim ile eşanlamlı olmaktan çıkmıştır. Bir kısım 'ümmi' müslümanın bugün bile mükemmel edebi bilgilere sahip oluşu, genellikle erken yaşlarda başlayan bu şifahi eğitimin gücünü göstermektedir.[11]

Medrese, İslâm tarihinin ilk devrelerinde resmi bir eğitim kurumu haline gelmiş; 4./10. yüzyıla kadar tam anlamıyla gelişmiş bir okul ve üniversite sistemi halini almıştır. Kısa süre içerisinde tüm İslâm alemine yayılan bu kurumun, Avrupa'daki yüksek eğitim merkezlerinin oluşumunda da asli bir rol oynadığı, yeni yeni anlaşılmaktadır.[12] Bir-iki yüz öğrencili mütevazi okullar olarak kurulan medreseler, zaman içerisinde Fas'ın Fez şehrinde bulunan 1100 yıllık Karaviyyin, Kahire'de bin yıl önce kurulan ve hâlâ Sünni eğitimin en büyük merkezi olan el-Ezher[13] ya da dokuz yüzyıl kadar önce Necef'te[14] kurulan Şiî medresesi gibi belli başlı üniversitelere dönüşmüşlerdir. Hatta medreseler, Selçuklu veziri Nizamü'l-Mülk'ün Horasan ve Bağdad'da kurduğu Nizamiye Medresesi tarzında, birden çok kampus ve müştemilata sahip bir üniversite sistemine dek gelişmişlerdir. Vakıfları olan ve öğrencilerin ücretsiz oda, yemek ve diğer harcamalarının da karşılandığı medreseler, hemen her zaman güzel bir yerde itina ile inşa edilmişlerdir. Bugüne kadar, pek çok İslâm şehrinde camilerden sonra en dikkat çekici mimari

eserler medreseler olmuştur. Karaviyyin, Bağdad'daki Mustansıriyye ve Isfahan'daki Çehar Bağ medreseleri, İslâm sanatının zirveleri arasındadır. İslâm, bilgiyi kutsal olandan ayırmadığı ve kutsal olanın bilhassa özünde İlahi Güzellik'in kokusunu duyduğu için, İslâmi eğitim her zaman güzel bir çevrede yürütülmüştür.[15] Bu meyanda, bilginin kutsal niteliğini ve geleneksel anlamda tüm eğitim faaliyetinin dinî tabiatını yadsımayan, aksine pekiştiren bir atmosferin yaratılmasına büyük özen gösterilmiştir.

Medreselerin ana faaliyetleri, dinî bilimlerin, özellikle Şeriat, fıkh, usul, vb. öğretimi idi. Şeriat'in incelenmesi Kur'an ve tefsirlerinin (ve te'villerinin); Peygamber'in hadislerinin ve 'Kur'an'la hadise dayanan İslâm tarihinin ele alınmasını ihtiva ediyordu. Tabii bu incelemeler, Arapça'ya ve onun edebi disiplinlerine ciddi anlamda hakimiyeti gerektirmekteydi. Birinci hicri yüzyıldan itibaren sürekli gelişen ve Bağdad'da 3./9. ve 4./10. yüzyıllarda yoğun bir faaliyet dönemi yaşayan bu ilim, bir çok kelam okulunun doğmasına yol açtı. Medreselerin başlıca eğitim faaliyetini, nakli ilimler olarak anılan bu disiplinler oluşturmaktaydı.

Ancak müslüman düşünürlere göre, mantık, matematik, tabiat bilimleri ve felsefe gibi sadece akılla ulaşılabilecek; dinî, dilbilimsel ve tarihsel bilimlerle aynı yoldan aktarılamayacak bazı disiplinler de vardır. O nedenle bu ilimler, nakli ilimlere zıt ve fakat onları tamamlayıcı olarak, akli ilimler diye adlandırılmışlardır. Bilimlerin bu tür bölümlenişini, bir kaç yüzyıl öncesine kadar bir çoğu hem nakli hem de bazı akli ilimlere tedrisatında yer veren medreselerde görmek mümkündür.[16] Her ne kadar Arap dünyasının kimi yerlerinde 8./14. yüzyıldan sonra medreselerde akli ilimlerin öğretimi kesildiyse de, İran'da, İstanbul gibi Türk şehirlerinde ve Hindistan yarımadasında bu ilimlerin öğretimi asırlar devam etmiştir. İran'da felsefe eğitimi, bugüne dek ciddi biçimde sürdürülmüş ve sürdürülmektedir. Ancak şurası bir gerçek ki, 19. yüzyılda Batı eğitim sistemi İslâm alemine girdiği sıralarda, özellikle matematik, tabiat bilimleri ve tıp gibi farklı bilgi alanlarında eski canlılığını koruyan neredeyse hiç bir medrese kalmamıştı.[17]

Zaten İslâmî ilimlerin en faal olduğu dönemlerde dahi, mantık ve felsefe dışındaki aklî ilimler; yani mesela tabiat ve matematik bilimleri büyük oranda medreselerin dışında öğretilmekteydi. Erken dönemlere ait müfredat cetvellerine göz attığımızda, bunu net olarak görebi-

liyoruz. Bu sebeple aklî ilimler söz konusu olduğunda geleneksel İslâm toplumundaki medrese faaliyeti, diğer iki bünye ile bütünlenmiş ve desteklenmiştir: Bilimsel kurumlar ve özel çevreler. İslâm, içerisinde profesyonel bir kadronun kapsamlı bir şekilde eğitildiği öğretim ve araştırma hastaneleri ile rasathaneler gibi bilimsel kurumlar da geliştirmişir. 3./9. yüzyılda, ünlü iranlı fizikçi Muhammed Zekeriya er-Razi'nin (Latince'de Rhazes) hocalık yaptığı ve hastaları tedavi ettiği Bağdat hastanesinde, tıp öğrencilerinin teorik ve pratik biçimde eğitilişlerine; staj esaslarına; tabi oldukları sınav yöntemlerine ve kendilerine meslek doktoru payesinin nasıl verildiğine ilişkin kayıtlar mevcuttur.[18] Aynı şekilde İslâm ülkelerinde kurulan ve ilk bilimsel kuruluşlar sayılması gereken büyük rasathanelerde, matematik ve astronomi kadar mantık ve felsefe gibi, ilgili disiplinler de öğretilmekteydi; Hace Nasreddin Tusî'nin Meraga'da kurduğu rasathane, bu anlamda eğitimin ilk örneklerinden biridir.[19]

İran'da hâlâ mevcut olan ve dış eğitim veya dersler (*ders-i haric*) olarak adlandırılan özel çevreler, hem din alimlerinin karşı çıkması muhtemel kimi konuların öğretilmesine imkan tanıdıkları, hem de belli akli ilimlerin aktarımı için daha samimi bir ortam sağladıkları için, daha az rağbet gören disiplinleri seçilmiş öğrenci gruplarına öğretmede bir araç olarak her zaman varolagelmişlerdir. Özellikle İslâm felsefesi öğretiminde önemli rol oynayan bu tür ders verme, geleneksel İslâmi eğitim sistemi incelemelerinde ciddiyetle üzerinde durulması gereken bir konudur.

İslâm eğitimi üzerinde büyük etkiye sahip diğer bir kurum da, Arap dünyasında zaviye, Fars, Hind ve Türk aleminde *hankâh,* Osmanlı İmparatorluğu'nda da *tekke* olarak anılan tasavvuf merkezleridir. Asıl işlevi en üst bilgi türünün, yani İlahi Bilgi (*marifet* veya *irfan*) veya *scientia sacra*[20] olarak adlandırılabilecek bilgi türünün aktarımı olan bu merkezlerde, her zaman son derece yoğun bir eğitim faaliyeti yürütülmüştür. Tasavvuf daima, insan ruhunu İlahi Varlık'a layık bir kap olarak eğitme yolunda çaba göstermiştir.[21] Bu sebeple, daha ziyade, en üst seviyede *terbiye*'yyle alâkadar olmuştur. Tasavvuf ayrıca, şeyhin müride aktardığı ya da müridin varlığının derinliğinden şeyh marifetiyle neşet eden bilgiyi de mesele edinmektedir. Özünde metafizik olmasına rağmen, bu bilgi kozmolojik ve psikolojik bir boyuta da sahiptir. Bunun yanısıra, tasavvuf öğretileri genelde en üst seviyede edebiyat ve müzik formları vasıtasıyla verildiklerinden, tasavvuf merkezleri sanatsal eği-

tim için de bir zemin teşkil ediyorlardı. Son olarak, İslâm tarihinin bazı devrelerinde, mesela resmi eğitim sisteminin yok edildiği Moğol istilasından sonra, tasavvuf merkezleri resmi eğitim görevini de üstlenmişlerdir; ve bu durum, kimi müslüman ülkelerde hâlâ devam etmektedir. Allah dostlarının toplandığı, İlahi Birlik'in yaşandığı ve yüceltildiği yerler olan tasavvuf merkezleri, İslâmi eğitimin en temel kurumları arasında yer almaktadır.

İslâmi eğitimin diğer bir vechesini de, uygulamalı eğitim diyebileceğimiz, sanat ve zenaatlerin öğrenimi oluşturmaktadır.[22] Loncalarda (esnaf, fütüvvet), evlerde veya ustanın atölyesindeki ferdi eğitimde, yalnız halıdan çiniye üretim teknikleri değil, aynı zamanda mikrokozmik ve makrokozmik anlama sahip bir ilim de öğretilmiş oluyordu. Öğrenci, geleneksel sanat içerisinde bir şeyler üretirken kendi ruhunu da geliştiriyor; bir yandan elindeki nesnenin tabiatına dair bilgilenirken, bir yandan da eşya üretimindeki sembolizm hakkında fikir sahibi oluyordu. İslâmi ilim nasıl bir sanatsa, İslâm sanatı da aynı şekilde bir ilimdir.[23] Elbette ki halı dokumayı veya çini yapmayı öğrenenlerin hepsi, uğraştıkları formlar, renkler ve şekillerin sembolizminin derin kozmolojik ve metafizik anlamının bilincinde değildiler. Yine de, başlangıç itibarıyla öğrenciye söz konusu ilmin bir kısmı aktarılıyor; öğrenci sanatta ustalaşıp üzerinde çalıştığı malzemenin ve şekillendirdiği eşyayı asilleştiren sanatın tabiatına aşina oldukça, bu bilgi, bir ilim haline geliyordu. Şüphesiz ki, mimarların eşsiz bir güzelliğe ve ömre sahip kubbeler ya da mükemmel ahenge sahip bahçeler inşa etmelerini sağlayan, yüzyıllar boyunca nesilden nesile aktarılmış engin şifahi gelenektir. Geleneksel sanatlar, geçmişte olduğu gibi bugün de yüksek bir ilim nizamını yaşatmaktadır. Teknolojik ve bilimsel bilgiyi olduğu kadar sanatsal bilgiyi de içeren bir eğitim ve öğretim türü olarak bu sürecin, geleneksel İslâmi eğitim sisteminin önemli bir bileşeni olduğu, şüphe götürmez bir gerçektir.

İslâm medeniyetinin bu eğitim sistemi ile geliştirdiği aklî ilimler de, hem genel anlamda bilim tarihi hem de İslâm medeniyeti içerisinde göz kamaştırıcı başarılar doğurmuşlardır. İslâm'ın coğrafi olarak Batı Çin'in geniş yaylalarından Fransa'nın karlı zirvelerine kadar yayılması, eskiçağ bilimlerinin bir çoğunu tevarüs etmesini sağlamıştır. İslâm, ilk asırda klasik medeniyetinin temellerini attığı sıra, sadece Atina okullarında değil, bihassa İskenderiye, Pergamon, Antakya, Urfa ve diğer Ortadoğu

şehirlerinde de yaygın olan Greko-İskenderiye aleminin bilgi sistemiyle karşılaşmıştır.[24] Ayrıca, İslâm'ın yükseliş dönemlerinden önce astronomi ve tıp alanlarında son derece yetkin bir eğitim veren Cundişapur üniversiteleri aracılığıyla, İran ve Hind bilimleri de tevarüs edilmiştir. Bu merkez, Abbasiler'in Bağdad'ı kurmasıyla yeni başkente taşınana dek, etkinliğini korumuştur.[25] Müslümanlar ayrıca, bazı Babil bilimlerini ve Harran'daki Sabiiler aracılığıyla eski Yunan bilimlerinin kimi batınî öğelerini de almışlardır.[26] Hatta Çin'le olan ilişkiler sonucu, 2./8. yüzyıldan itibaren İslâmî kaynaklarda Çin simyasının izleri görülmeye başlamıştır. İnsanoğluna indirilen en son din olan İslâm, önceki bütün bilimlerin de mirasçısı olmuştur. Böylelikle müslümanlar, özde İslâmi ve fakat önceki medeniyetlerin bilimsel tecrübelerini de özümseyen pek çok yeni bilim kurmuşlardır.[27]

Müslümanları, birtakım kaynakları Arapça'ya çevirerek bir çok bilimi İslâm dünyasına aktarma yönünde yoğun bir faaliyete iten şey, sadece bu tür bilgi merkezlerin mevcudiyeti değildi. Müslümanlar, Aristo'yu veya Hind tıbbını araştırmaları yönünde hiç bir askerî, siyasi veya iktisadî baskıya maruz değillerdi. Üstelik, belki de yeryüzündeki en kuvvetli imparatorluğa sahiptiler. Ve yine bu bilimler yönelmek, herhangi faydacı bir anlayışa da hizmet etmiyordu. Aslında bu tür bilimlere duyulan ilgi, çoğunlukla fikri ve manevi kaynaklı idi ve vahiy-yani bilgi-kökenli bir din olan İslâm'ın ruhuyla bağlantılıydı. Bir bilgilenme yolu olarak İslâm'ın, nesnelerin tabiatını açıklama iddiasındaki diğer bilgi anlayışlarına, felsefe ve bilimlere kayıtsız kalması beklenemezdi. Ayrıca İslâm, kendisinden önceki dinlerin de aynı kaynaktan geldiğini kabul ettiği; yani Musevilik'i, Hıristiyanlık'ı, Zerdüştlük'ü, hatta bir ölçüde Harranlılar'ın Sabiî eklektizmini ve sonraları Hinduizm ve Budizm'i bu çerçevede değerlendirdiği için, müslümanların, kendi felsefelerini ve ilahiyatlarını oluşturmuş bu dinlerin bağlıları ile felsefe ve kelam tartışmalarına girmeleri son derece doğaldı. Bu sebeple müslümanlar kendilerini, hem eskiçağ bilimlerinin hem de aralarında yaşayan diğer dini cemaatlerin felsefe ve ilahiyatlarının meydan okumalarına cevap vermek zorunda hissetmişlerdir.

Müslümanlar bu meydan okumaya, Yunanca, Süryanice, Sanskritçe ve Pehlevice felsefi ve ilmi eserleri yoğun bir biçimde Arapça'ya tercüme ederek cevap vermişlerdir. Böylece hummalı bir uğraşı içine giren müslümanlar, bu tercüme faaliyetinde çeşitli dini azınlıklar arasındaki

mütercimlerden; özellikle Huneyn ibn İshak gibi Hıristiyanlar'dan ve Arap oldukları için zaten Arapça'yı çok iyi bilen bir çok alimden yararlandılar. Böylece, Bağdad'daki *Beytü'l-hikme* benzeri, genellikle kamu fonlarıyla desteklenen bir çok okul ve tercüme odası kuruldu. Neticede 1./7. yüzyıldan 3./9. yüzyıla kadar, çok muazzam bir bilgi birikimi Arapça'ya tercüme edildi; bu sayede Arapça, asırlar boyunca dünyadaki en önemli bilimsel dil ve eskiçağ bilimlerinin günümüze dek muhafaza edildiği bir hazine haline geldi. Bugün, orijinalleri kaybolan bir çok Yunan eserinin sadece Arapçası mevcuttur.[28] Eskiçağ bilimlerinin İslâm'a aktarılması, hem nitelik, hem nicelik, hem de dünya üzerinde yol açtığı etki bakımından, gerçek anlamda evrensel bir kültür olayıdır.[29]

İslâm'ın akli ilimlerinin zirvesinde, felsefe veya 'ilahi hikmet' (*el-felsefe* veya *el-hikmetü'l-ilahiyye*) gelmektedir. İslâm, kendisi için büyük bir manevî öneme sahip ve bugüne dek yaşayan son derece zengin bir felsefi gelenek oluşturmuştur.[30] Pisagorculuk, Eflatunculuk, Aristoculuk, Yeni-Pisagorculuk, Hermetisizm ve Yeni Eflatunculuk'u tevarüs eden İslâm, Stoacılık'ın bir çok dalını ve daha sonraki Helenistik düşünce okullarını da sindirmiş; Yunan felsefesinin İslâm'ın tevhidi bakış açısına uyan unsurlarını alarak, İbrahimî tektanrıcılık ve Kur'an'ıni vahyin düşün evreni içerisinde son derece kudretli ve özgün bir felsefe vücuda getirmiştir. Bu itibarla, Yahudi ve Hıristiyan Ortaçağ felsefesinin kökenleri, İslâm felsefesinde bulunmaktadır.

Şahsi akıldan çok insanüstü akla dayalı bir felsefe olarak İslâm felsefesi, bir filozofun diğerini reddettiği veya çürüttüğü sistematikliklerden ziyade, yüzyıllar boyu izinden gidilecek okullar ve bakış açıları geliştirmiştir. Daha 3./9.yüzyılda, İslâmî dünya görüşü bağlamında Eflatun, Aristo ve Plotinus'un bir sentezini gerçekleştiren Peripatetic (meşşai) felsefe, el-Kindi ile başlamış, Farabi tarafından geliştirilmiş, 4./10. yüzyılda el-Amıni ve Ebu Yakub Sicistani tarafından takip edilmiş ve kendisinden sonraki tüm İslâm tarihi için bir filozof-bilgin örneği teşkil edecek İbn Sina (veya Latince'de Avicenna) ile zirvesini yaşamıştır.[31] Gazalî, Şehristani ve Fahreddin Razi gibi kelamcılar tarafından eleştirilen bu okul, İslâm dünyasının doğusunda giderek etkinliğini yitirirken, Batı'daki (el-Mağrib) İbn Rüşd (veya Averroes), İbn Bacce ve İbn Tufeyl gibi önemli temsilcileriyle, İspanya'da büyük bir canlılık göstermiştir. İbn Sina okulu Doğu'da Nasreddin Tusi tarafından 7./13.yüzyılda yeniden canlandırılmış ve önemli bir fikri gelenek olarak, sonraki yüzyıllarda da hayatiyetini sürmüştür.[32]

Meşşai felsefenin gelişimine paralel olarak, aslında daha ziyade Hermetik geleneğe yakın, büyük bir zenginliğe ve çeşitliliğe sahip bir başka felsefe türü daha ortaya çıkmıştır: İsmailîye. *Ümmü'l-kitab*'dan doğan ve Arapça'da olduğu kadar Farsça'da da eserler vermiş Ebu Hatim er-Razi, Ebu Süleyman Sicistani, Hamidüddin Kirmani ve Nasır-i Kirmani gibi isimleri yetiştiren bu felsefe, Peripatetic okulla bir nevi rekabet halinde ilerlemiştir. İhvan-ı Safa'nın, Irak'ta 4./10. yüzyılda ortaya çıkan ve güçlü bir Pisagorcu eğilim taşıyan *Resail* isimli mecmuası da, yine bu okulla bağlantılıdır. Bir Şiî kolu olan İsmailiye felsefesi, Fatımiler'in yıkılmasından sonra İran, Yemen ve son olarak da Hindistan'da önemli eserler vermiştir.[33]

6./12. yüzyılda, İbn Sina felsefesi kelamcılar tarafından eleştirildiği sıra, eserleri doğrudan Latince'ye çevrilmediği için Batı'da pek tanınmayan Şeyhü'l-işrak Şihabüddin Sühreverdî tarafından, yepyeni bir fikri bakış açışı ortaya konmuştur. Eski Yunan ve İran'da var olan perennial (uzun ömürlü) felsefenin diriltıcisi olduğu iddia edilen Sühreverdî, bilginin ışıktan (nurdan) alındığını ve aslında kainatın esas cevherinin ışık ve gölgelerin derecelerinden ibaret olduğunu savunan Aydınlanmacı Okulu (el-işrak) kurmuştur.[34] 7./13. yüzyılda Muhammed Şemseddin Şehrezuri ve Kutbeddin Şirazi tarafından açıklanan ve derinleştirilen bu felsefe, sonraki yüzyıllarda özellikle İran ve Hindistan'da taraftar bulmuştur.

Sonraki devirlerde felsefe, farklı bir disiplin olarak, Arap dünyasının bir çok yerinde ya fikri yönüyle tasavvuf bünyesine katılmış veyahut kelamla bütünleşmiş; bu arada İran ve civarında, yani Irak, Hindistan ve Türkiye'de ise çeşitli felsefe okulları yayılımını sürdürmüştür. Aynı sıralarda Aristocu felsefe, Aydınlanmacı Okul, ilahiyat ve tasavvuf metafiziği gibi değişik fikri disiplinler birbirlerine yaklaşmaktaydı. Böylelikle İslâm felsefesinin daha önce söz ettiğimiz, İran'da Safevî devrinde 'Isfahan Okulu'nun kurucusu Mir Damad'la ve özellikle onun öğrencisi ve müslüman metafizikçilerin muhtemelen en büyüğü olan Sadreddin Şirazi ile yaşadığı dirilişin zemini hazırlanmış oluyordu.[35] Medreselerde aklî ilimler öğretimi giderek kan kaybetmesine rağmen, Sadreddin Şirazi'nin adıyla anılan bu son okul, İbn Sina, Sühreverdî, İbn Arabi ve onların şarihleri ile birlikte öğretilmeye ve bir kısmı bugüne dek gelen önemli şahsiyetler yetiştirmeye devam etmiştir.[36]

Büyük bir çeşitlilik ve zenginlik taşıyan İslâm felsefesi geleneği, anlaşılması ve bütün dünya için taşıdığı değerin farkına varılması gereken son derece önemli bazı özelliklere sahiptir. Bu felsefe, vahyedilmiş bir kitabın ve nübüvvetin ufku kapladığı, dinî bir kainatta soluk alıp verir. Bu sebeple neyle ilgili olursa olsun o, 'nebevi felsefe'dir. Yine bu felsefe, İslâmi bakış açısına uygun; doğaüstünün kutsal bir biçimde insanda yansıması olan doğal bir melekeye, yani akla dayalı ve doğru kullanıldığında nübüvvet vasıtasıyla vahyedilmiş hakikatlerle aynı yola götüren bir felsefedir. Ve bu yüzden bu felsefe, varlığı İslâmi mesajın bütününde hissedilen Allah'la (Bir'le) ilgili bir felsefedir.[37] Bu felsefe ayrıca, akıl ile vahiy arasındaki dengeyle ve vahdet tarafından kuşatılan bir dini kainat bağlamında, yüce vahdet öğretisi etrafında dönen bir metafiziğin temel meseleleriyle ilgilidir. Ayrıca, kesretin vahdetle, 'Bir'le olan ilişkisini anlamak için de birtakım anahtarlar sunar. Bu sebeple, sadece dini ve ahlaki felsefe alanında değil, matematik ve sanat felsefesi alanında da son derece zengindir. Aslında İslâm ilimler nazar-ı dikkate alındığında, bu ilimlerin İslâm felsefesinin bağrında geliştiği ve hem ilim adamı hem de filozof kimliğini haiz kişilerce geliştirildiği görülecektir.

İslâm felsefesi eserleri sadece metafizik ve mantık değil, bir tabiat felsefesi de getirmişlerdir. Tabiat felsefesi, hem fiziki tabiatı hem de ruhu anlamada bir anahtar işlevi görür. Her ne kadar, İbn Sina'nın *Kitabü'ş-Şifa*'sında görüldüğü gibi, Aristocular ruhu tabiat felsefesinin, Aydınlanmacılar da (*tabiiyyat*'tan ziyade *ilahiyyat*'ın) metafiziğin bir cüzü telakki etseler de, Sadreddin Şirazi, takipçileri ve İsmailiye gibi bu iki okul da, tabiat dünyası ve ruh dünyasıyla ilgili tek tek ilimleri metafiziğe ait ilkelerle geleneksel anlamda araştıran ve çoğunu 'Bir'e bağlayan; yani kozmik varlığın çevresindeki noktaları ilahi Merkez'le irtibatlandıran genel bir matris sunmaktadır.

İslâmi ilimler içerisinde müslümanların özel tercihine mazhar olmuş ve İslâmi düşüncenin birlikçi ve 'soyut' karakteriyle gayet iyi uyuşan bir bilim dalı da matematiktir.[38] Müslümanlar, Yunan ve Hind matematiğini özümsemiş; bu temel üzerinde geometriyi geliştirmiş, cebiri meydana getirmiş; düz ve küresel trigonometriyle birlikte sayı tanımına irrasyonel sayıları da ekleyerek sayı teorisini mükemmelleştirmişlerdir. Sanskrit rakamlarını bugün Arab rakamları olarak bildiğimiz fırma sokmuş ve Ortaçağ Avrupası'nın hesap işlemlerinde adeta bir devrim gerçekleştirmişlerdir. Matematikçi el-Harizmi'nin, Batı'yı ilk olarak bu

rakamlarla tanıştıran aritmetik eseri, Avrupa dillerine *algorism* biçiminde girmiş; Hayyam'ın cebir üzerine denemesi ise, bu alandaki diğer Arapça eserlerle birlikte, hâlâ bu Arapça adı taşıyan bilimi Batı'ya daha gelişmiş bir halde tanıtmıştır. Trigonometrik fonksiyonların isimleri bile hâlâ Arapça kökenlerinin izlerini taşımaktadır. Yine müslümanlar hesaplama teorisini geliştirmiş; hatta, ondalık kesirleri de bulan Cemşid Kaşani gibi alimler marifetiyle hesap makineleri yapmışlardır. Müslüman matematikçiler ayrıca, Öklid geometrisini oluşturan hipotezler ve paralel çizgiler teorisi gibi çalışmalarla, matematiğin temelleriyle ilgili problemlerle de ilgilenmişlerdir.

Müslümanlar astronomi alanında da, 'teorik' ve felsefi dikkatlerle olduğu kadar, kıblenin yönünü bulma ve namaz vakitlerini hesaplama gibi pratik ilgilerle de, kısa sürede hakimiyetlerini kurmuşlardır. Batı dillerindeki ismi hâlâ İslâm'ın Batı astronomisine vurduğu mührü ispatlayan *Almagest*'in yazarı Batlamyus (Ptolemy)'u tanımadan çok önce, müslümanlar İran ve Hint astronomi birikimini içselleştirmişler; ve ortaya koydukları sentez, 3./9. yüzyıldan itibaren İslâm astronomisinde kendini göstermeye başlamıştır. Bir yüzyıl sonra el-Biruni *Mesudi Kanunu*'nu yazdığında, İslâm astronomisi dünyanın en ileri astronomisi konumuna gelmişti.

Astronomiyle hem gözlemsel hem de matematiksel olarak ilgilenen müslümanlar, gözlem sonuçlarına dayalı, *Zîc* adı verilen bir çok çizelge hazırlamış ve bir kısmı bugün bile Arapça isimler taşıyan yeni yıldızlar keşfetmişlerdir. Yine Meraga'da, ilk tam teşekküllü rasathaneyi kurmuşlar ve Batı'da çok iyi tanınan, sanatın ve ilimin çarpıcı bir sentezi sayılabilecek usturlab (astrolab) gibi çeşitli gözlem aletleri yapmışlardır. İran ve İspanya'da Batlamyusçu astronomiyi derinliğine irdeleyip gökyüzünü gözleyerek, matematiksel astronomiyi daha rafine bir hale getirmişlerdir. İspanya'daki Batlamyus karşıtı astronominin temeli daha ziyade felsefi iken; Nasreddin Tusi ve Kutbeddin Şirazi gibi şahsiyetlerle ve Meraga okulu ile bütünleşen İran astronomisi, (modern terminolojiyi kullanırsak) iki vektör hareketinin matematiksel araştırmasına yönelmişti.[39] Bir şekilde Kopernik'e ulaşan bu araştırmalar sonucunda, Merkür ve Ay'a dair yeni gezegen modelleri ortaya konulmuştur.

Müslümanların fiziğe üç farklı alanda katkıda bulunduğu söylenebilir: maddenin tabiatı, fırlatma hareketi (projectile) ve optik. Müslüman bilim adamları, filozoflar, kelamcılar, hatta mutasavvıflar bin yıl-

dan daha uzun bir süre, maddenin tabiatı, zaman, uzay ve hareket kavramları üzerine düşünmüş ve tartışmışlardı. Bunun sonucu olarak, Muhammed bin Zekeriya er-Razi'nin ve kelamcıların atomizminden, Sühreverdî ve Aydınlanmacı Okul'un ışık fiziğine kadar çeşitli 'tabiat felsefeleri' ortaya çıkmıştır.[40] Hareketin incelenmesi bağlamında; İbn Sina, El-Biruni, Ebu'l-Berekat Bağdadi ve İbn Bacce gibi filozoflar, genel kabul görmüş Aristocu kavramları eleştirmişler ve fizik tarihinde son derece önemli bir yere sahip olan mekanik ve dinamik alanında, etkisi yalnızca Latin skolastiklerinin değil, Galile'nin de ilk eserlerinde görülen yepyeni fikirler geliştirmişlerdir.[41] Optik'e gelince; bu alanda belki de en büyük İslâm fizikçisi sayılması gereken İbnü'l-Heytem, görüntü, *camera obscura* (yanılsama) ve kırılma vb. meseleleri incelerken çağdaş anlamda deneysel yöntemden yararlandığı *Optik* adlı çalışmasıyla, bu disiplini yeni bir kaideye oturtmuş ve ışık araştırmalarına temel olacak pek çok buluşa imza atmıştır. Bu eserin açtığı yoldan, iki asır kadar sonra Kutbeddin Şirazi ve Kemaleddin Farsi sayesinde, ilimadamlarını antikiteden beri meşgul eden gökkuşağı fenomenine ilk kez doğru bir açıklama getirilebilmiştir.

Yine müslümanlar, uygulamalı matematiğin bir dalı olarak gördükleri mekanik aygıtlara da ilgi göstermişlerdir. Aslında Beni Musa ve İbnü'l-Heytem gibi, bu konunun ilk üstatları sayılan kişiler, aynı zamanda matematikçiydiler. En mükemmeli El-Cezeri'nin *Makine Üzerine Risale*'si olan bu gibi çalışmalarda, bazısı son derece karmaşık, pek çok makine tarif edilmişti. Ancak müslümanların, oldukça üstün nitelikteki bu teknolojiyi geliştirirken tabiatın güçleri ve ritmleriyle uyumlu olmasına itina gösterdiklerine; modern teknolojinin ürünleriyle büyük benzerlik arzeden İslâm medeniyetinin bu ilk el yapımı aygıtlarının, iktisadî üretimden çok eğlence ve oyun amacıyla yapıldığına dikkat edilmelidir.

İslâm medeniyetinin tıp ve eczacılık alanındaki başarıları da, astronomi ve matematiktekinden daha az görkemli değildir. Yine Yunan, Hind ve İran kaynaklarını kullanan Müslümanlar, Hipokratik ve Galenik geleneklerle İran'a ve Hind'e ait unsurları bütünleştirerek, Asya'nın bazı bölgelerinde bugüne dek hayatiyetini sürdüren bambaşka bir tıp okulu husule getirmişlerdir. Bu sanatın ilk üstadlarından Razi, İslâm dünyasında olduğu kadar Avrupa'da ve Hindistan'da da şöhret kazanmış; *Tıb Kanunu*'nu[42] yazan İbn Sina ise, Batılılarca 'Hekimlerin Piri' ola-

rak anılmış ve hatta kimi yerlerde, isminin Farsça şekli olan 'Bu Ali', 'İslâm tıbbı' terimi yerine kullanılmıştır.[43] İslâm tıbbı, klinik ve gözlemci yaklaşımlarla, insan vücudunu bir mikrokozmos olarak gören kozmolojik ilkelere dayalı felsefî bir yaklaşımı bünyesinde bir araya getirmişti. Müslüman hekimler koruyucu tıbbı, özellikle diyeti öne çıkarmış; psikolojik ve fizikî sağlık arasındaki bağın ayrıntılı bir incelemesini yapmışlardır. Aynı zamanda, Endülüslü alim İbn Zuhr'un eserlerinde de görüldüğü gibi, cerrahiyi geliştirmiş ve pek çok cerrahi aleti mükemmelleştirmişlerdir. Kızamık, menenjit, boğmaca gibi bir çok hastalığın keşfi ve nedenlerinin belirlenmesinde de büyük bir başarı gösteren müslümanlar, İbn Nefis'in Michael Servetus ve William Harvey'den çok daha önceleri küçük kan dolaşımını bulması örneğinde görüleceği üzere, fizyoloji ve anatomiyle de yakından ilgilenmişlerdir.

İslâm tıbbının gelişmesi, genellikle aynı alimler tarafından sürdürülen eczacılık faaliyetini de etkilemiştir. Dioscorides'le birlikte İran ve Hind'in engin eczacılık birikimini mezceden müslümanlar, bunun temel üzerinde, hem mineral hem de bitkisel ilaçlar hakkındaki geniş bilgilerini yansıtan ilaç bileşimleri geliştirmişlerdir. Daha çok botanik açıdan ele alınan bitkilerin incelenmesi faaliyeti, özellikle Endülüs'te, El-Gafiki ve İbnü'l-Baytar'la zirveye ulaşmıştı. Bitkilerin özellikle tıbbi nitelikleriyle bağlantılı olarak incelenmesi, diğer İslâmi ilimlerin güçten düşmesinden sonra da, İran ve Hindistan'da gelişimini sürdürmüştür.

Müslümanların botanikle ilgileri, Kur'an'ın, yaratılış hikmetlerinin Allah'ın ve ilminin işaretleri (*âyât*) olduğu yönündeki bildirisinden hareketle, tabiat tarihi ve coğrafya çalışmaları bağlamında yürümüştür. Hac için her yıl Mekke'nin ziyaret edilmesinin de katkısıyla, İslâm aleminde yolculuk imkanları ve fikir alışverişi sayesinde müslüman tabiat tarihçileri ve coğrafyacılar, Çin'den Batı Avrupa'ya kadar çok geniş bir bitki örtüsü ve hayvan çeşitleri hakkında bilgi sahibi olmuşlardır. 'Arab Pliny'si olarak tanınan El-Mesudi, Yunanlılar'ın eserlerine benzeyen, ancak daha kapsamlı ve İslâmî dünya görüşüne sıkı sıkıya bağlı olan tabiat tarihi eserleri yazmıştır. Coğrafya alanında ise, El-İdrisi gibi coğrafyacılar ilk Ortaçağ haritalarını yapmışlar; böylelikle müslümanlar, Hind Okyanusu vb. bölgeler hakkında ayrıntılı coğrafi bilgiye sahip olmuşlardı. İlginçtir, müslüman coğrafyacı ve denizciler Avrupalılar'ın Ümit Burnu yoluyla Hindistan'a ulaşmalarını sağlamışlar; ancak bu, müslümanların 16. yüzyıla kadar hakim oldukları ticari yolların Portekizli ve

diğer Avrupalı denizciler tarafından ele geçirilmesini kolaylaştırmıştır. Bu durum, sonraki asırlarda İslâm dünyasının büyük bir kısmının sömürgeleştirilmesine zemin hazırlamıştır.

Bu noktada, müslümanların "gizli ilimler' (*el-ulumü'l-garibe*) dedikleri,[44] ancak kullandıkları sembolik dil ve dayandıkları kozmolojik ilkelerin artık unutulmuş olmasından ötürü 'sahte' ilimler kategorisine düşürülen simya, tipoloji ve müneccimlik gibi ilimlerden de bahsetmeliyiz. İslâın simyası en parlak dönemini, 2./8. yüzyılda Cabir ibn Hayyan ile yaşamış ve manevi psikoloji ve kozmolojiden tıb ve maddelerin sembolik ilmine dek geniş bir anlam alanını kuşatan bir gelenek olarak, uzun süre hayatiyetini korumuştur. Manevi simyanın cesedinden, bugün kimya dediğimiz madde ilmi doğmuştur.[45] Batı'da bugün hala kullanılan 'simya' (*alchemy*) kelimesi ve büyük bir merakla sürdürülen simya çalışmaları, bu geleneğin her iki dünya üzerindeki etkisini bariz biçimde göstermektedir. Görünüşte madenleri altına çevirmek üzere yapılmış, fakat aslında ruhu işleyerek dönüştürme gayesine hizmet eden ve kimya laboratuvarlarında bugün hâlâ kullanılmakta olan aletlerin çoğu, bu gizli ilmin kimyanın doğuşundaki yerine tanıklık etmektedir.

Dünya bilim tarihinde, farklı medeniyetlerin doğurduğu bilimler arasında, İslâmi ilimler yedi yüzyıl kadar yaşayan, en gelişmiş ilimler olarak kayda geçmiştir. Bu gelenek, Batı bilimini olduğu kadar Hindistan ve Çin'deki bilimi de etkilemiştir. İslâmi ilimlerin Batı'daki etkisi, onu bambaşka bir dünya görüşü ile kullanan Rönesans ve Bilimsel Devrim'den sonra kaybolmaya başlamıştır. İslâm'ın, Batı'da 17. yüzyıldan beri uygulanan, tabiattan koparılmış, daima değişen bir bilimi geliştirme yolunda çaba sarfetmemiş olması, burada asıl mesele değildir.[46] Asıl mesele, İslâm'ın, Kur'ani vahiyle gelen ilahi Varlık'ın kokusunu taşıyan ve Allah tarafından çevrelenen bir dünya görüşü içinde, tabiat ilimleri ve matematik gibi ilimleri üreten bir eğitim sistemi ve ilmi gelenek oluşturabilmiş olmasıdır. İslâmi ilim bugün, daha üst bir düzlemden koparılmış, sınırlı dünyevi bilgiye yönelmiş ve aşkın olana kör olması sonucu mahvın eşiğine gelmiş bir dünyada, tarihsel anlamda sahip olduğundan çok daha önemli bir çağrıya sahiptir. Bu ilim, sadece kendi sınırları içinde kaldığı müddetçe meşru olabilecek modern bilimin örttüğü varlığın özüne dair büyük bir açlık çeken, müslim gayri-müslim dünyanın her köşesindeki her çağdaş insana, tabiatın farklı veche ve boyutla-

rını sunan başka ilimlerin de bulunduğu gerçeğini hatırlatmaktadır.

İnsanın özünde var olan bu tabiat, akılla vahyi birleştiren ve onları kainat, toplum ve Allah'la ilişkilendiren geleneksel İslâm felsefesi tarafından mükemmel hale getirilmiştir. İslâm felsefesi, geleneksel hikmetin günümüze dek gelebilmiş en zengin hazinelerinden biridir; bu sebeple geleneksel İslâm'ın modern dünyaya karşı fikri cephede aşması gereken savaşın merkezinde yer almaktadır. Aynı şekilde, asırlar boyunca bu filozoflarla birlikte ilim adamlarını, hukukçuları, edebiyatçıları ve diğer bilginleri yetiştiren eğitim sistemi de, İslâm ve modern dünyanın karşılaşmasıyla ortaya çıkan yeni şartlarda oluşturulacak eğitim sisteminin özünü teşkil etmelidir. Geleneksel İslâm felsefesi ve ilimleri gibi geleneksel eğitim kurumları da, klasik İslâm medeniyetinin görkemli başarıları olmalarının yanısıra, aynı zamanda yaşanan modernizm tehdidine karşı geleneksel İslâm'ın kaleleridirler.

Bütün bu alanlarda, hem felsefesi hem de bilimi genel olarak Allah'ı unutma ve İlahi gerçekliği reddi üzerine kurulu dünya görüşünün ortaya çıkardığı tehditlere karşı, çağdaş müslümanların İslâmiliklerini korumalarına yardım edebilecek ebedi değerler ve hakikatlar bulunduğu hatırdan çıkarılmamalıdır.

NOTLAR

1. İslâm ilimleri alanında çeşitli dillerdeki binlerce kitap ve makaleye rağmen, daha o kadar çok eserin araştırılması ve analiz edilmesi gerekmektedir ki, hemen her yıl yeni keşifler ortaya çıkmaktadır. J. Needham ve arkadaşlarının öncü çalışmalarının ürünü olan Batı veya Çin bilimi ile ilgili eserler kadar geniş kapsamlı eserler İslâm ilimleri için mevcut olmasa da, bu konunun genel bir dökümünü veren birtakım eserler vardır. İslâm bilimi üzerine genel eserler için bkz. A. Mieli, *La science arabe et son role dans l'evolution scientifique mondiale,* Leiden, 1966; M. Ullmann, *Die Natur und Geheimnissenschaften im Islam,* Leiden, 1972; J. Vennot, *Der Islam im Europa*, Bussum, 1973; F.E. Peters, *Allah's Commonwealth*, New York, 1973; J.M. Millas Vallicrosa, *Nueuos estudios sobre historia de la ciencia espanola*, Barcelona, 1960; W. Hartner, *Oriens-Occidens*, Hlldesheim, 1970; S.H. Nasr, *Science and Civilazation in Islam,* ve a.g.y., *Islamic Science An Illustrated Study*.

Özel alanlarla ilgili bilimler hakkında bkz. E.G. Browne, *Arabian Medicine*, Cambridge, 1921; D.E.H. Campbell, *Arabian Medicine and its Influence on the Middle Ages*, 2 cilt, Londra, 1926; C. Elgood, *A Modern History of Persia and the Eastern Caliphate*, Cambridge, 1951; M. Lagett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, Madison, 1964; E.S. Kennedy, *A Survey of Islamic Astronomical Tables*, Philadelphia, 1956; Nallino, C.A., *Racolta di scritti editi e inediti*, Cilt 5, Roma, 1948; D. Pingree, *The Thousands of Abu Mas'har*,Londra, 1968; A.M. Sayılı, *The Observation in Islam*, Ankara, 1960; H. Suter, *Die Mathematiker und Astronomender Araber und ihrer Werke*, Ann Arbor, 1963; A.P. Yuschkewitsch, *The Arithmetic of Al-Uqlidisi*, Boston, 1978; P. Kraus, *Jabir ibn Hayyan*, 2 cilt, Kahire, 1942-43; J. Ruska, *Tabula Smaragdina*, Heidelberg. 1928 ve SB. Omer, *Ibn-al Haytham's Optics*, Minnneapolis, 1977.

G. Sarton, *An Introduction to.the History of Science,* 3 cilt, Baltimore, 1927-48; ve Ch. Gillespie (ed.), *Dictionary of Scientific Bibliography* gibi bilim tarihi üzerine kitaplarla. Özellikle F. Sezgin'in *Geschichte der Arabischen Schrifttums*, Leiden, 1970 gibi Arapça ve Farsça yazmalara ait araştırmalar İslâm ilimleri bilgisine katkı sağlamıştır. Konuyla ilgilenenler için Sarton'un rehber eseri hâlâ büyük bir değer taşımaktadır ve aslında bugüne kadar buna benzer, daha çağdaş başka bir eser yazılmamıştır.

Eğitim felsefesi, tarihi, müfredatları gibi eğitimle ilgili konularda ise daha az sistematik kitaplar mevcuttur. Daha önce belirtilenlerin dışında incelenmesi mümkün eserlerin bazıları şunlardır: A.L. Tibawi, *Islamic Education: its Traditions and Modernization into the Arab National Systems,* Londra, 1972; a.g.y., *Arabic and Islamic Garland,* Londra, 1977; B. Dodge, *Muslim. Education in Medieval Times*,Washington, 1962; El-Zarnuci, *Ta'limu'l-müte'allim*, çev. G.E. von Grunebaum ve T.M. Akel, New York,

1974. Ayrıca bkz. İslâm eğitimi hakkında 1978'den bu yana birkaç cildi çıkan S.A. Ashraf tarafından edite edilen dizi.

Hem eğitim, hem ilim üzerinde Avrupa dillerindeki eserleri kapsayan daha kapsamlı bir bibliyografya için bkz. S.H. Nasr, *An Annotated Bibliography of Islamic Science*, Tahran, 1975-77; bu eserin planlanan 7 cildinden sadece ikisi yayınlanmıştır.

2. Dikkatlice incelendiğinde Peygamber'in isimleri gibi Kur'an'ın isimlerinin de ilgili oldukları gerçekliğin bir çok yönünü sergiledikleri görülecektir.

3. Bkz. F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant, The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leiden, 1970. Kitapta İslâm'ın gerçek bilgiyi yüceltmesi ayrıntılı olarak anlatılmaktadır.

4. Bu konunun yalnız İslâm geleneği ile sınırlandırılmamış, evrensel bir düzlemdeki açıklaması için bkz. bizim *Knowledge and the Sacred.*

5. Bkz. F. Schuon, *From the Divine to the Human*, çev. G Polit ve D. Lambert, Bloomington (Indiana), 1982; ve yine Schuon, *Logic and Transcendence*, çev. P. Townsend, NY, 1975.

6. Arap dünyasındaki resmi çevrelerdeki eğitim, bugüne kadar *et-ta'lim ve't-terbiye* olarak anıldığı gibi, İran'da bu ifadenin karşılığı olan *Amuziş ve Pervariş* Eğitim Bakanlığı'nın adıdır.

7. "Çü dezdî bâ çerağ ayed güzîde terberde ka lâ".

8. İslâm dünyasında çocuklara şifahi geleneğin aktarılması çok önemlidir. Bu gelenek, hayatın sonraki dönemlerinde bu bilgiyi edinmeye çalışırken büyük bir katkı sağlamaktaydı.

9. Bu, bu yüzyıldan önce, hemen hemen tamamı Arap veya (dört harf fazlalığı dışında Arap harflerinin aynısı olan) Fars alfabesi kullanan müslüman ülkeler için geçerliydi.

10. Meşhur Ortaçağ İslâm üniversitelerinde kadın öğrencileri gösteren minyatürler ve edebiyatta kadınlara atıflar bulunmaktadır.

11. Aynı fikri, İslâm eğitim felsefesine benzerlik gösteren Ivan Illich'in *De-Schooling Society* (*Okulsuz Toplum*), New York,1971, gibi araştırmalarda bulmak mümkündür. Geleneksel toplumda kitap sadece bir kişiye has bir bilgi aracı değil, bir kişinin okuyup diğerlerinin dinlediği topluma ait bir kaynaktı. Bu geleneği İslâm aleminin bir çok yerinde hâlâ görebiliyoruz. Mesela İran'da resmi hiç bir tahsile sahip olmayan kişiler, yalnızca bu gibi dil ustalarının derslerini dinleyerek Kur'an ayetlerini ve hatta Firdevsi'nin *Şehname*'si veya Sadi'nin *Gülistan*'ı gibi eserleri öğrenirler.

12. Elbette, İngilizce'deki 'chair' ve Fransızca 'licence' gibi akademik terimlerin Arapça *el-kürsi* ve *icazet* terimlerinin çevirileri olduğunu biliyoruz. Ancak Ortaçağ Avrupa üniversitelerini anlatan ilk eserlerde, mesela H. Rashdall'ın, *The Universities*

of Europe in the Middle Ages, Oxford, 1985 eserinde bu etki küçümsenmiştir. Bu etki, tam olarak. büyük bir açıklıkla G. Makdisi'nin son kitabı, *The Rise of Colleges; Institutions of Learning in Islam and the West*, New York.1981 eserinde ifade edilmiştir.

[13]. Bkz. B. Dodge'un, *Al-Azhar: a Millennium of Müslim Learning*, Washington, 1961 eseri. Bu eserde, bu değerli üniversitenin önemi ve tarihi ayrıntılı olarak incelenmiştir.

[14]. Önemli olan, ancak yeterince araştırılmamış bu konuyla ilgili olarak bkz. F. Jamali, "The Theological Colleges of Najaf", *Muslim World*, Cilt 50, 1960, sh. 15-22.

[15]. Bkz. T. Burckhardt, 'The Role of Fine Arts in Muslim Education', Nasr (ed), *Philosophy, Literature and Fine Arts*, Sevenoaks (Kent), 1962, sh. 41-48.

[16]. Bu bölümı için bkz. bizim *Science and Civilization in Islam*, sh. 59-84.

[17] Fas, Tunus, Mısır ve Hindistan gibi ülkelerde yapılan çalışmalara rağmen. İslâm aleminin hiç bir yerinde medreseler modern bilgi tarzı ve formuna göre yeniden ihya edilememişlerdir. Bunun yerine, İslâm dünyasının bir çok yerinde geleneksel ve modern eğitim çatışmış ve rekabete girmiştir.

[18]Bkz. başlangıcı Razi'ye kadar götürülebilen tıp eğitimi ve 4/10 asırdaki hastane eğitim sistemini anlatan Ebu Bekr el-Ahaveyni el-Buhari, *Hidayetü'l-muteallimin*, ed. C. Metini, Meşhed, 1965.

[19]. Bir eğitim ve bilim kurumu olarak gözlemevinin işlevleri için, bkz. A. Sayılı, *The Observatory in Islam*.

[20]Bkz bizim *Knowledge and tbe Sacred*, 4. Bölüm.

[21]. Ruhun tasavvufi eğitimi için bkz. J. Nurbakhsh, *What the Sufis Say*, New York, 1980, I. Bölüm.

[22]İslâm'da sanat ve zenaat aynı şeylerdir ve Batı'da yapılan büyük ve küçük sanatlar gibi ayrımlar İslâm sanatında söz konusu değildir.

[23]Bu bütün geleneksel sanat için söylenebilir; ancak matematik açıklığı ve ahengi ile özellikle İslâm sanatında kendini gösterir. Bkz. A.K. Coomaraswamy; *Christian and Oriental Philosophy of Art*, New York, 1956; ve T. Burckhardt, *a.g.e.*

Ayrıca bkz. bizim *Knowledge and the Sacred*, 8. Bölum ve yine bizim *Islamic Art and Spirituality*.

[24] Başlı başına tarihi bir olay olan bu bilginin doğuya doğru yayılmasının sebeplerinden biri de, doğu-Hıristiyan kiliselerinin İstanbul'dan ayrılmaları olmuştur. Hâlâ değerli eserler olarak, bkz. O. de Lacy O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs*, Londra, 1949; ve Meyerhoff, *Von Alexandrien nach Baghdad*, Berlin, 1930.

[25] Antakya okulunun benzeri olan Sasani şahı I. Şapur tarafından inşa ettirilen Cundişapur okulunun önemi hakkında, bkz M. Muhammedi, *The University of Jundishapur*, Regional Cultural Institute (Tahran). Cilt 2, 1969, sh. 152-166.

[26] Bu Sabiîler, bugünkü Irak ve güney İran Sabiîleri ile karıştırılmamalıdır. Bkz. J. Pedersen, *The Sabians- A volume of Oriental Studies presented to E.G Brovne*, en TW. Arnold ve R.A. Nicholson, Cambridge, 1922, sh. 383-391; ve C. Buch, "The Identity of Sabi'un: An Historical Conquest", *Muslim World*, LXXIV, cilt no. 3-4. Haziran-Ekim 1984. sh.172-1286. Bu makalelerde Sabiun'un gerçek anlamı açıklanmıştır. Buch'a göre, "Anlamı belirsiz olduğu için Sabi'un kelimesi, müslüman idaresi altında yaşayan azınlıkların dinlerine karşı daha geniş bir müsamahanın gösterilmesini sağlamıştır." (sh. 186)

[27]. İslâm ilimlerin 'İslâmilik' karakteri üzerine bkz. bizim *Science and Civilization in Islam*. Giriş; yine bizim *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, önsöz.

[28]. Arapça'ya çevrilmiş Yunan eserleri için bkz. M. Stemschneider, *Die Arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, Graz, 1960; F. Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, çev. E. ve J. Marmonstein, Berkeley, 1975; ve A. Badawi, *La transmission de la philosophique grecque au monde arabe*, Paris, 1968. Ayrıca bkz. F. Sezgin, *Geschichte* bu eserde bazı Yunan kitaplarının Arapça tercümelerine atıflar vardır.

[29]. Aristo gibi Yunan bilginlerinin eserleri Arapça'ya çevrilirken, çevirilerde metnin yanında, o zaman için hâlâ geçerli olan, 'yazılı olmayan', canlı bir şifahi gelenek de kullanılmıştır.Aslında Arapça'ya çevrilen Yunan eserleri, bu şifahi gelenekten ve 'dünya görüşü'nden yoksun modern Batı dillerine yapılan tercümelere nazaran, asıllarına daha yakındılar. Yine de Arapça tercümeler, modern dünyanın Rönesans hümanizmi ve 17. yüzyıl irrasyonalizminin etkisindeki çeviri tipinden uzak, Eskiçağ bilgisinin değerli belgelerini oluşturmaktadırlar.

[30]. Bkz. S.H. Nasr, "The Role and Meaning of Philosophy in Islam", *Studia Islamica*, XXXVII. cilt, 1973. sh. 57-80.

[31]. İslâm filozofları, bilim adamları ve İbn Sina ile ilgili bkz. bizim *Three Muslim Sages*, I. Bölüm.

[32]. İslâm felsefesiyle ilgili Batılı araştırmalar özellikle bu okul üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu kaynaklar, sanki İslâm felsefesi İbn Rüşd'den sonra donmuşçasına sonraki döneme ait bir bilgi ihtiva etmemektedirler. Fakat, İslâm'ın zengin fikri hayatını tarafsızca anlatan eserler olarak bkz. M.M. Sharif (ed), *A History of Muslim Philosophy*, 2 cilt, Wiesbaden 1963-66 ve H. Corbin (S H. Nasr ve O. Yahya ile birlikte), *Histoire de la philosophie Islamique*, Cilt 1, Paris, 1964. Bu cilt İbn Rüşd'ün ölümüne kadarki dönemi kapsamaktaysa da, sonraki dönemler 'Histoire de la Philosophie', *Encyclopedie de la Pleiade*, Paris. 1974 adlı eserinde tamamlanmıştır. Bkz. Corbin'in diğer önemli çalışmaları; *En Islam iranien*, 4 cilt, Paris, 1971-73 ve *La philosophie iranienne isla-mique*, Paris, 1981. Corbin'in Batı dünyasının dikkatini İslâm felsefesinin bütüncül geleneğine çekme çabası, S.H. Nasr, T. Izutsu, M, Muhakkik ve diğer bir kısım alimce takib edilmiştir.

Yine İslâm felsefesi üzerine bkz, M. Fahri, *A Historyof Islamic Philosophy*, New York, 1970; İbn Sina ve İslâm felsefesinin genel eserleri üzerine bir bibliyografya olarak bkz. Nasr, *An Introductlon to Islamic Cosmological Doctrines.*

33. İslâm felsefesinin çoğu gibi, bu okulun tarihi ve pek çok eseri de araştırılmayı beklemektedir. Tarihinin kısa bir özeti için bkz. Corbin, *Histoire,* ss. 118-151.

34. Sühreverdî üzerine bkz. Nasr, *Three Muslim Sages,* 2. Bölüm; Corbin, *En İslâm iranien*, Cilt II.

35. Bu şahsiyetler üzerine bkz. Corbin, *En İslâm iranien*, Cilt.IV; M.M. Sharif, *a.g.e.*, S,H. Nasr'ın II. Ciltteki makaleleri ve S.H. Nasr, *Sadr al-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy.*

36. Bkz. bizim "The Influence of Traditional Islamic Thought upon Contemporary Muslim Intellectual Life", R. Klibansky (ed), *Contemporary Philosophy*, Florence, 1971, sh. 578-583. Bkz. F. Coplestone, *Religion and the One*, New York, 5. Bölüm. Ünlü Katolik tarihçisi, bu eserde İslâm düşüncesindeki bu noktanın yerini. Batı ve Doğu geleneği ile karşılaştırarak incelemektedir.

37. Müslümanların matematik ve astronomiye katkılarının genel bir değerlendirmesi için bkz. E.S. Kennedy, 'The Arab Heritage in the Exact Sciences', *Al-Abbath,* XXIII. Cilt, 1970, sh. 327-344 ve A.I. Sabra, 'The Scientific Enterprise', B. Lewis (ed.), *The World of Islam,* 1876, sh. 181-200.

38. Bu model, onu keşfeden E.S. Kennedy tarafından 'Tusi çifti' olarak adlandırılmıştır. Bkz. Kennedy, 'Late Medieval Planetary Theory', *Isis,* Cilt 57, 3. Bölüm, 1966, sh. 365378.

40. İslâm atomculuğu üzerine hâlâ değerli bir çalışına olarak bkz. S. Pines, *Beiträge zur Islamischen Atomenlehre*, Berlin, 1936.

41. Bkz. S. Pines, *Nouvelles etudes sur Awhad al-Zaman Abu'lBarakat alBaghdadi*, Paris. 1955; Piner, 'What was Original Arabic Science?', A. Crombie (ed.), *Scientific Change,* New York 1983, sh 181-205. Ayrıca bkz. D.R. Hill, *The Book of Ingenious Devices by the Banu (Sons of) Musa bin Shakir,* Boston, 1979. Kitapta El-Cezairi'nin daha fazla tanınmış eseri (Yine Hill tarafından çevrilen) *Al-Jazari: The Book of Knowledge of Ingenious Mechanic Devices,* Boston, 1974 gibi mekanik disiplini İslâm'ın bilimler sınıflandırmasında büyük bir önem taşıyan bir yere yerleştirmesine rağmen çeşitli fizik problemlerine de değinen eserler incelenmektedir.

42. Bu kitap, belki de tıp tarihinin en önemli eseridir.

43. İslâm tıbbı ve eczacılığının genel bir araştırması için bkz. M. Ullmann, *Islamic Medicine*, Edinburgh, 1978.

44. 'Gizli ilimler'in tarihi bir bilançosu için bkz. M. Ullmann, *Die Natur und Geheimwissenschaften im Islam*. Ancak bu ilimlerin, özellikle simyanın önemi, ancak

onun bir parçasını oluşturduğu metafizik ve kozmolojik ilkeler bilindikten sonra anlaşılabilir. Bkz. T. Burckhardt, *Alchemy, Science of the Cosmos, Science of the Soul,* çev. W. Stoddart, Baltimore, 1971; ve E. Zolla, *Le meraviglie della natura, Introduzione all 'alchimia*. Milan, 1975.

45. Bkz. 'From the Alchemy of Jabir to the Chemistry of Razi', bizim *Islamic Life and Thought*, Albany (N.Y.), 1981, sh. 120123.

46. Aslında hiç bir geleneksel medeniyet ebedi ilkelere dayalı konumunu, idrakin cevherinde yatan *scienta sacra*'yı unutma pahasına, sürekli değişen ve birikimci bir tabiat bilimi için feda etmemiştir.

Dokuzuncu Bölüm

İSLÂM FİLOZOFLARINA GÖRE EĞİTİM

Her kim, kendini kemale ulaştırmak diler ve filozofların sahip oldukları tercih ve niyetlerin aynısına ve nefsine sahip olmak (*li yetimme zatuhu*) için 'insan tabiatı' ile kasdedilen makama ulaşmak murad ederse onun bu iki sanatı (*sinaateyn*) elde etmesine izin veriniz. Bununla kasdedilen felsefe ve onun ameli ve fikri kısımlarıdır. Sonuç olarak ona felsefenin fikri kısmı sayesinde nesnelerin asli tabiatları (*hakaiku'l-umur*) aşikar ve ameli kısmı ile de iyi ameller nasib olur.

(İbn Miskeveyh, *Tertibü's-saade*)

İslam aleminin bugün içinde bulunduğu çıkmaz, pekçok müslüman düşünürü eğitim meselesi üzerinde düşünmeye itmiş ve çoğu İslâm ülkesinde son yüzyılda çokça ihmal edilen geleneksel İslâmi eğitim sistemini araştırmaya yöneltmiştir. Oysa İslâmi eğitimin temelindeki ilkeler, İslâm filozoflarının, amacından ve tedrisatından metoduna kadar eğitimin bütün vecheleriyle ilgili görüşlerini ele almadan tam manasıyla anlaşılamaz. Son yıllarda, İslâm felsefesinin önemi ve hatta hatta İslâmi karakteri, Batı'ya karşı çıkmalarına rağmen, İslâm'ın düşünsel geleneğini reddetmeleri sonucu ruh ve akıllarında oluşan boşluğu modern fikirlerle dolduran ve İslâm adına salt rasyonalist bir yoruma yaslanan çoğu 'fundamentalist' tarafından gözardı edilmiş, hatta reddedilmiştir.

Bu sıralarda çoğu 'fundamentalist' ve 'dirilişçi'nin[1] dünya görüşlerinde, onları İslâm ilimlerini ve bilginlerini övmeye iten bir bilimcilik dalgası esmeye başlamışsa da, her nedense, bu ilimlerin temelini oluş-

turan dünya görüşünün sözcüleri olan filozoflara da yine aynı çevreler hücum etmektedir. Bu sebeple burada hemen, asırlar boyu devam eden İslâm felsefesinin aslında İslâmi olduğunu ve İslâmi fikri geleneğin önemli bir parçasını teşkil ettiğini belirtmeliyiz.[2] Ayrıca, İslâm alimlerini yetiştiren eğitim sistemi, filozofları yetiştiren sistemin aynısıdır. Bu eğitim sistemi yüzyıllardır, hem filozof olan, hem de bazı ilmi alanlarda uzman kabul edilen müslüman filozof-bilginleri yetiştiren kaynaktır.[3] Son olarak, bu filozof-bilginlerin eğitimle ilgili fikirleri, bugün İslâmi ve fikrî bir karaktere sahip olacak bir eğitim sisiteminin kurulması için elzemdir. Eğer bugün yeniden, İbn Sina veya El-Biruni'yi yetiştirecek bir eğitim sistemi arzu ediliyorsa, bu filozofların eğitimle ilgili görüşlerini ciddi bir biçimde ele almak gerekmektedir. İslâm, bütün tarihi boyunca çeşitli fikri disiplinlerde, hem ihlas sahibi hem de üstün bir yere sahip filozoflar yetiştirmiştir. Günümüzde özgün bir İslâmi eğitim sistemi oluşturmaya çalışan müslümanların, bu filozofların eğitimin anlamı, metodları, amacı ve muhtevası ile ilgili fikirlerine değer vermeleri beklenir.

Elbette İslâm felsefesini tek bir okulla sınırlamak veya Ortaçağ sonrası Avrupa felsefesinde görüldüğü gibi, birbirini izleyen filozofların fikirlerinin toplamı biçiminde değerlendirmek mümkün değildir. İslâm düşünce tarihinde de bireysel anlamda öne çıkmış filozoflar bulunmakla birlikte, İslâm felsefesi daha ziyade asırlara dayanan okullar ve perspektiflerden müteşekkildir. Müslüman filozofların eğitim hakkındaki fikirlerini incelerken, önce her okulun kısa tarihçesine ve başlıca temsilcilerine bir göz atacağız.[4] Bu sebeple, bu bölüm için Hermetik-Pisagorcu ve İsmaili okulu temsilen İhvan-ı Safa'yı, Aristocu (*meşsai*) gelenekten İbn Sina'yı, Aydınlanmacı (*işraki*) okuldan Sühreverdî'yi ve 'aşkın hikmet' (*el-hikmetü'l-mütealiye*)den de Molla Sadra'yı seçtik.

İhvan-ı Safa sonraları genelde Şia ve özelde İsmailiye ile birleşse de,[5] *Resa'il* başlığı altında topladıkları eserleri, Gazalî'yi de içine alan çok sayıda Sünni ve Şiî düşünür ve alim tarafından okunmuştur. Şiî eğitiminin ansiklopedi şeklindeki bir sentezi olan *Resa'il,* eğitim alanında tek bir okulun bütün İslâm ümmetine yayabileceğinden daha büyük bir etkiye sahip olmuştur. Aynı şekilde, İslâm batınîliğinde erimiş Yeni Eflatuncu, Hermetik ve Yeni-Pisagorcu unsurlar taşıyan perspektife ve İsmaili felsefeyle sıkı bağlara sahip İhvan-ı Safa'nın felsefi etkisi, İslâm tarihinin sonraki dönemlerinde de pek çok müslüman alim arasında his-

sedilmiştir. *Resa'il*'in yedi asır sonraki yankılarının ne kadar kuvvetli olduğunu görmek için, Molla Sadra'nın *Esfar*'ını okumak yeterlidir.

İhvan-ı Safa'nın *Resa'il*'i yazma gayesi, eğitimdi; zaten bu eseri oluşturan elli bir denemede de eğitimin amacı, muhtevası, safhaları, metodları ve diğer unsurlar ele alınmaktadır.[6] Fakat özellikle *Fi's-sana'i'i'l-ilmiyye* adlı ilk ciltteki (ikinci cild, *Fi'l-'ılm ve'l-ma'lum ve te'allum, ve't-ta'lim*: Bilgi, Öğretim ve Öğrenmenin Bilinmesi olarak adlandırılmıştır) yedinci risale eğitime ayrılmış; *Fi beyani'l-ahlak ve esbab ihtilafiha*... (Ahlakın Tarifi ve Ahlak Okulları Arasındaki Farklılıkların Sebebleri...) isimli dokuzuncu denemede ise, çevrenin, evin, okulun, öğretmenlerin ve diğer ilgili unsurların öğrencilerin eğitimi üzerindeki etkisine değinilmiştir.[7] İhvan'a göre ruh, 'tabiatı gereği faal; potansiyel olarak bilen; canlı, nurlu, ilahi ve manevi bir cevherdir.'[8] Eğitimin amacı ruhun bu potansiyel imkanlarını harekete geçirmek; dolayısıyla onu olgunlaştırmak ve ebedi hayata hazırlamaktır.[9] Eğitimle elde edilen bilgi, aslında insanın ölümsüz ruhunu canlı tutan en besleyici gıdadır; ruhtaki potansiyeli harekete geçirmek de, ölümle bile yokolmayacak bir varoluş biçimini (vücud) gerçekleştirmektir .

Bu gerçekleştirme süreci, en önemlileri *tezhib* (temizlenme), *tathir* (arınma), *tatmim* (tamamlanma) ve *tekmil* (kemal) olan birtakım safhalardan oluşmaktadır.[10] Bu aşamalar, eğitime hazırlayıcı olduğu kadar manevi bir anlama da sahiptirler. Aslında pek çok hadiste belirtilen, teorik bilginin kazanılmasının ve ruhun arındırılmasının, 'ilm'in ruha yerleşmesi, ruhun özünün İlahi Varlık'ta ebedi hayata layık olacak şekilde dönüştürülmesi ve süslenmesi üzerinde derin bir etkisi bulunduğu yolundaki evrensel İslâmi prensibe vurgu yapan İhvan'a göre, bu iki anlam katmanı, yani eğitici ve manevi anlamlar asla birbirlerinden ayrılamaz.

İhvan ayrıca, yaşam safhası boyunca vücuda, akla ve ruha uygulanacak eğitimi de dikkate alır. Doğumdan dört yaşına kadar duyular ve içgüdüler kuvvetlendirilir. Dört yaşından onbeş yaşına kadar bir okulda(*mekteb*), öğretmenin yardımıyla dikte (*imla*) yoluyla okuma, yazma. matematik vb. temel beceriler verilir. Bu yaştan sonraki akıl giderek olgunlaşır ve öğrenci kanıt (*burhan*) ve *ilham* yoluyla *akl*ını kullanarak, bir hocadan (*üstad*) ders almaya başlar.

Öğretmenlerde bir ast-üst sıralaması olduğu gibi, bilgide de bu sıralama geçerlidir. Eğitimde, zahirî ilimlerden batıni ilimlere doğru giden bir hiyerarşi vardır; bu eğitimi veren öğretmenler de, *mustecib*'ten *hoca*

ve en üst düzeyde batıni ve zahiri ilimleri bilen *imam*'a kadar yükselen bir basamakta yer alırlar.[11] Eğitimin gayesi, insan ruhuna, insan hayatının amacı olan en üst ilahi bilgiye erişebileceği bütün imkanları sağlamak ve geliştirmektir. Eğitim bir yandan insanın bu dünyadaki mutluluğunu hazırlarken; bir yandan da insanı bu dünyadaki dalgalanmalar ve belirsizliklerden uzak olan ebedi ahiret yurduna ve sürekliliğe yöneltmek gibi bir üst gaye güder . İhvan'a göre, mesela tahsil edilen tabiat ilimleriyken, eğitimin ana hedefi dünyaya hükmetmek ve güç kazanmak değil; bu değişen dünyadan ebediyet alemine ulaşmak; muhlis kalplerin dünya hayatının sonunda girmeyi ümid ettikleri dünyaya layık fazilet ve bilgi ile süslenmek olmalıdır.

Tanınmış müslüman filozof-alimler arasında eğitim meselesini köklü bir şekilde ele alan ve geleneksel İslâm düşüncesinin pek çok temel vechesinin kaynağı olan filozof, İbn Sina'dır.[12] *Şifa, Risaletu's-Siyase* ve *Kanun* adlı eserlerinin mantıkla ilgili bölümlerinin yanısıra, *Tedbirü'l-Menazil* kitabında da eğitim meselesini ayrıntılı olarak incelemiştir. İbn Sina genellikle insanın sonu ve kemale ulaşma yollarını tartıştığı ve eğitim de en evrensel anlamda bu gayeye matuf var olduğu için; onun felsefî eserlerindeki fikirlerini eğitim meselesiyle ilişkilendirmek son derece doğaldır.

İbn Sina'ya göre eğitim insan hayatına doğumla, hatta daha da önce girer. Çünkü doğacak çocuğun ebeveyninin ahlaki ve fikri yapıları, onun ilk eğitiminde ciddi bir pay sahibi olacaktır. Çocuğun yetişmesinde kadının, yani annenin önemine özellikle vurguda bulunan İbn Sina'ya göre, disiplin, emzirme çağı ile birlikte başlamalı ve hatta çocuğun maneviyatı, davranışları benimsemesi ve karakterinin oluşumundaki (*te'dib*) ilk adımlar bu devrede atılmalıdır. İlimlerin öğretilmesi ise, çocuğun vücudunun gelişmesiyle; eklemlerinin güçlenip, kulakları ve dilinin düzgün bir biçimde işlemesiyle başlayacaktır. Ayrıca, İbn Sina her çocukla ferdi olarak ilgilenilmesi ve her birinin kendi yapılarına uygun bir biçimde yetiştirilmesi konusuna büyük önem vermektedir. O'na göre, insan tabiatında mevcut olan ve büyük bir titizlikle korunup beslenmesi gereken niteliksel farklılıkları azaltacağı için, hiç kimseye niceliksel bir eşitlik uygulanmamalıdır. Ayrıca İbn Sina, insanların yalnızca niceliksel eşitlik esasına göre değerlendirilmesinin, onların zaafa düşüp yok olmalarına yol açacağı görüşündedir.[13]

Kanun'da İbn Sina, çocukluktan yetişkinliğe kadar olan ve zihin için

eğitsel ve tıbbi bir önemi haiz süreci anlatmaktadır. "Buradaki ana ilke, hislerin kontrolünün telkin edilmesidir. Ancak kızgınlık ve korkuya meydan verilmemesi, yeise düşülmemesi veyahut uykusuzluk çekilmemesi için, bu ameliyenin büyük bir dikkatle uygulanması gerekir. Bu sebeple iştah açıcı ve zevk verici olan özendirilmeli; tiksinti uyandıracak şeyleri vermekten kaçınılmalıdır.[14] Sonuç olarak akıl, daha en başından olumlu hislere alıştırılmakta ve iyi alışkanlıklar geliştirilmekte; vücud da aklın bu faydalı alışkanlıklarından istifade etmektedir.

Bu arada çocuk, o ana kadar tek öğretmeni durumunda olan ebeveynlerinin haricinde, dışarıdan bir hocanın da eğitimine ihtiyaç duyduğu yaşa erişmiştir. "Çocuk, altı yaşına geldiğinde, (yumuşak ve şefkatli) bir üstad tarafından eğitilmeli; bu şahıs ona adım adım ve düzenli olarak (sıkmadan, sevdirerek) faydalı şeyler öğretmelidir. Bu yaşta, yıkanma ve dinlenme seyrekleşmeli; yemeklerden önceki alıştırmalar artırılmalıdır."[15] İbn Sina, çocukluk ve ergenlik arasındaki dönemde zorluk ve sıkıntıya neden olabilecek şeylerden kaçınılması gerektiğini söyleyerek, bu programın 13 yaşına kadar sürdürülmesini tavsiye eder. Aynı zamanda öğrenciye dilbilgisi öğretilmeli; 14 yaşından sonra buna matematik ve felsefe de ilave edilmelidir.

İbn Sina, ilk adımı evde atılan ve daha sonra okulda bir öğretmen tarafından sürdürülen eğitim aşamalarını kesin olarak birbirinden ayırmaktadır. Bu safhada, imanın kuvvetlendirilmesi, iyi bir karakter oluşturulması, sağlık, okuma-yazma ve doğru düşünmenin ilkelerinin öğretilmesi ve bir zanaat öğrenimi gibi ilk eğitim gayelerini gerçekleştirmede, ev ve okul birbirini tamamlamaya başlar. Yine bu devrede, öğrencinin karakteri üzerindeki etkisi aklı üzerindeki kadar büyük olacağı için, öğretmen büyük bir titizlikle seçilmelidir. Bu yüzden, öğretmen salih bir kişi olmalı; bilginin yanısıra yumuşak bir huya da sahip bulunmalıdır. Öğretmen, hikmetin anahtarına sahip bir kişi olarak, öğrencilerinin karakterlerini anlayabilmeli; dahası onların farklı bilgi alanlarındaki kabiliyetlerini, hayatlarının ilerki dönemlerinde hangi konularda çalışmaları gerektiğini tavsiye edebilecek derecede kavramalıdırlar.

Okul ise, sadece bilgi aktarımı için değil, öğrencilerin birarada ve birbirlerinden bir şeyler öğrenerek yaşayacakları sosyal bir çevre yarattığı için de gereklidir. İbn Sina, öğrenciler arasında sağlıklı bir rekabet ve yarışma ortamının; münazaranın önemini vurgular. Başka öğrencilerin varlığı, rekabet ve yarışmayı mümkün kılar; böylelikle karakter arı-

nır; öğrenciler, belli başlı erdemleri kazanmalarını sağlayacak bir anlayış ve arkadaşlar edinirler.[16]

Sekiz yıllık okul eğitimi, Kur'an, din ve dil öğretimi ile başlar. Buna daha sonra ahlak ve öğrencilerin kabiliyetleri-ilgileri ışığında hayatlarını kazanmaları için lüzumlu bir sanat veya zanaatın öğretimi eklenir. Ve tabii spor da öğretilmeli ve öğrenciler günün belirli saatlerini bu şekilde geçirmelidirler. Bu aşamada bir kısım öğrenci, geçimini bir yoldan sağlamaya başlarken; uygun akli ve zihinsel kapasiteye sahip olanlar, eğitimlerini tıp vb. bilimsel alanlarda sürdürmelidir.

İbn Sina, bir öğretim metodu olarak, öğrenciye karşı ılımlı olunmasından yanadır. Öğretmen ne çok yumuşak ne de aşırı derecede sert olmalıdır. Akli eğitim, taklit, tekrar, mantıki analizler vs. yoluyla, öğrencinin tabiatına uyan bir öğretim tarzı seçilmelidir. Ayrıca öğrencinin ihtisas yapacağı alan da, onun kabiliyeti ve ilgisi dikkate alınarak belirlenmelidir.[17]

İbn Sina'nın ruhun melekelerini, zihinsel melekelerin farklı seviyelerini belirleyen hiyerarşiyi ve insanın en üst akli kemale eriştiği süreci açımladığı akıl doktrininden söz etmeden, onun eğitim hakkındaki görüşleri tam anlamıyla belirtilmiş olmayacaktır. Aslında daha yüksek seviyede bir eğitim, pratik ve teorik zihinsel melekelerin tekamülünün gerçekleşterilmesinden (*el-aklu'n-nazari ve el-aklu'l-ameli*) başka bir şey değildir.

İbn Sina bu konuyu, bir çok eserinde, özellikle ruhu ve onun melekeleriyle yetilerini anlattığı *Şifa*'nın *Tabiiyyat* bahsinin altıncı kitabında ele almaktadır.[18] Söz konusu akıl teorisi, ayrı bir kitap yazmayı gerektirecek denli geniştir ve aslında bu konuda yapılmış bazı çalışmalar da mevcuttur.[19] Ancak eğitim açısından taşıdığı hayati önemden ötürü, burada, kısaca da olsa bu konuya değinmeden geçemeyeceğiz. Bu teoriye göre insan, şartlar karşısında geliştirilmesi, yumuşatılması ve mükemmelleştirilmesi gereken melekeleri haiz; hem teorik hem de pratik bir akla 'sahiptir'. Zihnin eğitimi, esasen teorik aklın eğitimidir;[20] karakterin eğitimi ise, hem pratik hem de teorik aklın eğitilmesidir. Pratik akıl, algılama (*vehm*), tahayyül (*hayal*) ve fantezi (*fantesiyye*) ile birlikte hayvani ve nebati melekeleri (*el-küvva'l-hayvaniyye ve el-kuvva'n-nebatiyye*) kapsamakta iken; teorik aklı, maddi akıl (veya zeka) derecelerini (*el-akl el-heyülani*), meleke sahibi aklı (*el-akl bi'l-meleke*), hareket halindeki aklı (*el-akl bi'l-fiil*) ve son olarak da kutsal veya edinilmiş aklı (*el-*

aklu'l-kudsi veya *el-aklu'l-mustefad*) ihtiva eder. Öğrenme süreci, aklın faaliyetinin **Faal Akıl** ışığının nüfuz etmesiyle gerçekleşeceğini gösterir: Melek özellikleriyle bezenmiş bu bağımsız Akıl, insan aklını, en üst seviyesi Faal Akıl aracılığıyla doğrudan erişilen ilhami bilgi olan (*el-marifetu'l-hadsiyye*) bütün bilgiye erişme sürecinin özündeki Akıllar hiyerarşisiyle aydınlatan; bilgi arayıcılarının gerçek öğretmenidir.

İbn Sina'nın, 'Doğu Hikmeti'ni (*el-hikmetu'l-meşrikıyye*) sembolik bir üslupla sunduğu *Hayali Hikayeler*'i (*Visionary Recitals*), onun yüksek seviyeli eğitim felsefesinin kaynağı olarak değerlendirilebilir.[21] Bu denemelerde akıl öğretisi, insanı İlahi Bilginin en üst derecelerine eriştiren melekler ve göksel rehberler şeklinde betimlenmiştir. Hayy ibn Yakzan'daki rehber, tam bir öğretmen ve İbn Sina'nın melekler tasavvuru da üstadın eğitim felsefesini anlamada bir ipucudur.[22] İbn Sina, geniş felsefî sentezinde eğitim sürecini çocuğun ilk öğretmeni olan ana-babanın rolünü ele alarak başlatmakta; ruhu aydınlatarak Allah'ın tecellisini mümkün kılan ve böylece aslında insanın varlığını olduğu kadar eğitimin asıl amacını da gerçekleştiren sağlayan meleklik safhası ile bu süreci tamamlamaktadır.

İbn Sina felsefesinin bu son halkası, İşrakiyye'nin şeyhi (Şeyhu'l-İşrak) Şihabeddin Sühreverdî[23] tarafından bütünüyle ele alınarak geliştirilmiştir. İşraki okulun kurucusu, insanın bir bütün olarak eğitiminin gerekliliğini, felsefeninin temel gayesi sayar. Onun için hayat, kelimenin evrensel anlamıyla, eğitime yönelik bir süreçten başka bir şey değildir. Bu süreç, öğrencinin bilgi edinme ihtiyacı içerisinde tecrübe ettiği bilgi açlığı ile kendini gösterir. Bu arama veya arzuya *taleb*; eğitim sürecinin bu ilk safhasındaki kişiye de, *talib* adı verilir.[24] Süreç, öğrencinin *talibü'l-bahs*, yani "mantıki düşüncenin arayıcısı" olarak adlandırıldığı, aklî melekelerin ve muhakemenin geliştirilmesi safhası ile devam eder. Sühreverdî'ye göre hakiki felsefe ancak mantıki melekelerin mükemmel hale getirilmesiyle; ruhun aydınlanması da zaaf ve hastalıklardan temizlenmekle mümkün olacağından, bu safhayı, arzuların terbiye edilmesi ve ruhun arındırılması takip eder. Bu devredeki talebe, *talibü't-teellüh*, yani 'hikmet arayıcısı'; Allah'a yakınlaşma derecesinin talibi olarak adlandırılır. Bir üst safhada öğrenci, hem ilahi hem de mantıkî bilgiyi taleb eder. Bu sırada, önce mantıkî düşünceyi, sonra Allah'la bir olmayı arayan kişi haline gelir ve yavaş yavaş filozof (*hakim*) mertebesine ulaşır. Sonunda insan, önce *bahs*'te, sonra *teellüh*'ta nihayet ikisinde de bir

teosof (*el-hakimu'l-ilahi*) olur. İşraki anlamda eğitim yoluyla geçilen tekamül safhalarının zirvesinde, metafizik, kozmolojik ve uhrevi hakikatların tam bilgisine sahip; insan varlığının prototipi ve insan için en üst kemal seviyesinin sembolü olan imam bulunur.[25] Eğitimin en yüksek gayesi, insanın hem zihnî hem de psikolojik bütün melekelerinin, rasyonel ve ruhsal her yönde ve her boyutta mükemmelleştirilerek, aydınlanmaya ulaşılmasıdır.

Bu eğitim sürecinde melek, özellikle merkezi bir rol oynar; Sühreverdî, bilhassa *Kıssatü'l-gurbetü'l-garbıyye*[26] ve *Ruzi ba cema'ati sufiyan*[27] gibi pek çok denemesinde, Kur'an vahyine aracı olmuş, Peygamber'e Allah kelamını 'öğretmiş' olan meleklerin en büyüğü Cebrail'i, bu melekle özdeşleştirir. Ayrıca melek hem Kutsal Ruh, hem de İşraki hikmetin ve tasavvufun özünü oluşturan bu eğitim sürecinde gerçek bir öğretmen sayılan manevi rehber (mürşid) olarak tanımlanır.

Sühreverdî, *Ruzi ba cema'ati sufiyan*'ın (Çocukluk Hali Üzerine Risale) başında şöyle yazmaktadır:

> Çocukken, diğer çocuklar gibi köyün dışında oyun oynardım. Bir gün bazı çocukları, beni şaşırtacak kadar ağırbaşlı şekilde yürürken gördüm. Onlara yaklaştım ve "Nereye gidiyorsunuz?" diye sordum, bana "Bilgi'yi öğrenmek için mektebe gidiyoruz." dediler. "Bilgi nedir?" diye sordum. "Ne olduğunu bilmiyoruz, sen onu hocamıza sor." diyerek yollarına devam ettiler.
>
> Bir süre, kendi kendime söylenip, "Peki bu Bilgi de nedir? En iyisi onlarla hocalarına gideyim ve ondan Bilgi'nin ne olduğunu öğreneyim" dedim. Onları aradım, fakat bulamadım. Ama bir şeyhi, yalnız başına, ıssız kırın ortasında dururken gördüm. Ona yaklaştım ve selam verdim, selamımı aldı, bana karşı son derece nazik davranıyordu.
>
> Ben, "Bazı çocukları mektebe giderken gördüm ve onlara mektebe gitmenin gayesinin ne olduğunu sordum. Bana, bunu hocalarına sormam gerektiğini söylediler. Ben ne yapacağımı düşünürken, onlar uzaklaşıp gittiler. Ancak sonra onları bulmak istedim, aradım, ama bulamadım. Hâlâ arıyorum. Onları görmediyseniz bile bana hocalarının kim olduğunu söyleyin." Şeyh: "Onların hocası benim" dedi. Ben: "O zaman bana Bilgi'den bir şey öğretsenize" dedim.
>
> Şeyh bir tahta parçası aldı ve üzerine elif, be, te, ... yazdı ve bana öğretti.

> Şeyh, "Bugünlük bu kadar yeter. Yarın biraz daha öğretirim. Sen bir Bilen olana kadar, bu her gün biraz daha artar." dedi.
> Eve döndüm ve ertesi güne kadar içimden elif, be, te, ... diye tekrarladım durdum. Sonraki iki gün yine ders için şeyhe gittim ve yeni dersleri de iyice ezberledim. O hale geldim ki, günde on kere şeyh gidiyor ve her zaman yeni bir şey öğreniyordum. Nihayet, onun huzurundan bir an için bile olsa ayrılmayacak hale geldim ve çok Bilgi edindim.[28]

İşte bu sebeple, Sühreverdî için eğitimin manevi hayattan ayrılması mümkün değildir. Yine eğitimi, daha önce bahsettiğimiz "Bilgi nurdur" (*el-ilmu nurun*) hadis-i şerifi uyarınca, ruhu, bir ışık olan gerçek bilgi ile aydınlatan ve insanı Allah'a, Nurların Nuru'na (*nûru'l-envar*) ulaştıran meleki cevherlerin rehberliğinden ve meleğin aydınlatmasından ayırdetmek imkansızdır.

Diğer konularda olduğu gibi, eğitim konusunda da İslâmı felsefesi tarihinin en ayrıntılı izahı, felsefe, tasavvuf, kelam ve Şer'i ilimlerin bir senteziyle bütün eğitim konusunun kökeninde yatan ruhun geliştirilmesi ve ıslahı öğretisini oluşturmuş olan Molla Sadra'ya aittir.[29] Molla Sadra'ya göre, yaratılış, gelişme, insanın ve ruhunun kemale erişmesi, yani onun deyimiyle *istikmal-i nefs* veya ruhun mükemmelleştirilmesi konusu, son derece önemlidir; ve üstadın bir çok eserinde değinilen bu mevzunun en mükemmel yorumu, onun şaheseri kabul edilen *el-Esfaru'l-erbaa*'da[30] yer alır. Ayrıca diğer belli başlı eserleri *el-Mebde ve'l-Me'ad* ile *eş-Şevahidu'r-rububiyye*'de de bu konuya geniş yer verilmiştir. Molla Sadra, Kur'an tefsirlerinde ve özellikle Nur ayeti (*ayetu'n-nur*)[31] ve *Esraru'l-ayât*[32] gibi, insan öğretisini ortaya koyduğu çalışmalarında da aynı konuya değinmektedir.

Molla Sadra, geniş bir tuval üzerinde insanın nutfe halinden Allah ile buluşmasına kadarki yolculuğu resmetmekte ve insanın bu dünyadaki hayat çizgisi ile ahirettekini birleştirmektedir. Bu aşamalar, başlangıçtan (*el-mebde'*) hitama (*el-me'ad*) kadar uzanan tek bir hayat çizgisi'nin parçaları olarak görülmektedir. Ona göre, bu hayat (dünya hayatı) ile ahiret hayatı arasında organik bir ilişki bulunmaktadır ve hayatın bütün an ve aşamaları, nihai hedef olan Allah'la buluşmanın ışığında varolur. Molla Sadra, insanın tabiat, meleke ve yetileriyle, mevcudiyetinin kemal ve gayesini açıkmaktadır. Bu kemal, Allah'ın mükemmel ilmi ve ondan sadır

olan mutluluktur. Molla Sadra'ya göre ilim, bilenin varlığını değiştirir; bu nedenle bütün eğitim süreci, insanın varlığı nisbetinde ilerlediği ve yaratılış gayesi olan kemal seviyesine yürüdüğü bir yoldur.[33]

Cevheri hareket (*hareketu'l-cevheri*) ilkesine göre, kevn ve fesad (oluş ve yok oluş) dünyasındaki bütün varlıkların asıl cevheri sürekli değişir. Hareket ve değişim yalnızca arazda değil, varlıkların cevherindedir de. İnsan için de bu süreç 'radikal' bir önemi haizdir; çünkü insanın durumu, insanın tüm varlık düzeyleriyle ilişki içerisinde bulunduğu arzın merkezinde yer almaktadır. İnsan, mineralden bitkiye, bitkiden hayvana, hayvandan insanın tabii haline ve melekut'a ve nihayet melekuti halden de İlahi Kurbiyet'e veya Kur'an ifadesiyle "iki yay mesafesi"ne[34] tekamül eder. Elbette bunu modern anlamdaki evrimle karıştırmamak gerekir.[35] 'Olağan' insanlık durumuna dek söz konusu süreç Allah'ın bu alemdeki hizmetkarları olan tabiat güçleri ve meleklerce yürütülür.

Bu safha sonrasında süreç, eğitimle birlikte ruhun potansiyelinin hareket bulması ve melekelerinin ortaya çıkması ile devam eder. İnsana 'özgür irade' tanındığı için, bu evre 'tabii olarak' veya kendiliğinden oluşmaz; zira daha önce bahsettiğimiz unsurun insan haline gelmesi gerekir. Bilme (teakkul) anında bilen ile bilinen birleştiği için, insanın varoluş tarzı, bilgi süreciyle sürekli dönüşür. Molla Sadra'ya göre bilme süreci, insanın geleceği için anahtardır; bu yüzden de dinin temelinde yer alır.

İnsanın kemali, Molla Sadra'nın geleneksel felsefî bir terim olan *el-nefsu'n-natıka* veya 'rasyonel ruh' ifadesiyle tanımladığı, ruhun tekamülünde yatar. Her ne kadar *natıka* kelimesi genellikle 'rasyonel' diye çevriliyorsa da, bu modern anlamda bir rasyonellik değildir. Bu Arapça kelime, Kartezyen felsefeden önce kullanılan *nous*, *intellectus* ve hatta *ratio* gibi kelimelerin sahip olduğu bütün manaları hâlâ ihtiva etmekle birlikte; deneycilik, mantığı (reason) akıldan (intellect) mahrum bırakmış ve onu daha ziyade dış duyularla irtibatlı bir hale indirgemiştir. Molla Sadra'ya göre, vücudun ilk kemalatı olan ve akletme kabiliyetine sahip bulunan *nefsu'n-natıka*[36] iki temel melekeye sahiptir: Aşkın alemden geleni kabul etme (*el-kuvvetu'l-alime*) ve onun altında yeralan hareket etme (*el-kuvvetu'l-amile*). Pratik meleke, teorik olan birincisi tarafından desteklenir ve ona bağlıdır. Eğitimin gayesi, Allah'ın ilmini (*marifetullah*) bilmek üzere yaratılmış insanın bu hedefi gerçekleştirmekte kullanacağı söz konusu melekelerin harekete geçirilmesi ve mükemmel hale getirilmesidir.[37]

Teorik meleke, 'maddi akıl'dan (*el-aklu'l-heyulani*) meleke kesbeden akla (*el-akl bi'l-meleke*) ve oradan hareket halindeki akla (*el-akl bi'l-fi'l*) doğru tekamül eden safhalardan oluşur. Pratik melekeyi kemale ulaştıracak olansa, İslâm'ın İlahi Hukuk'unu (*eş-Şeriatü'l-Muhammediyye*) ihlasla izlemektir. Bizatihi öğrenme (*ta'lim*) süreci ruhu değiştirir ve onu kuvveden fiile geçirir. Bu sebeple eğitim, dinin temelinde yer alır ve Şeriat'le tarikatı tamamıyla içine alarak, cismani olandan ruhun en üst melekelerine kadar insan varoluşunun bütün vecheleri için geniş bir eğitim programı oluşturur.

Bilginin en üst derecesi ise, imandan başka yolla ulaşılamayacak olan Allah'ı idraktir.[38] Bu sebeple, İslâmî olmayı amaçlayan her eğitim sistemi, imanın kuvvetlendirilmesine önem vermek zorundadır. Bu kuvvetlendirme ise, ahlakî eğitim, temizliğin erdemleri ve Allah korkusu (takva) insanın içine sindirilmedikçe mümkün olmaz. İnsan bu en üst bilgiye ulaşacak kabiliyettedir; çünkü benliğinin derinliğinde gizlediği arketipi (*el-insanu'l-kamil*), İsm-i Azam olan Allah'ın tecelli ettiği ve bu sebeple hikmetler alemindeki gerçekliklerin yansıdığı bir aynadır.[39] İnsanın yaratılışı o şekildedir ki, Faal Akıl nefsten hemen önce gelir ve nefsin kemalinin bir meyvasıdır. Bu kemale eriştiren eğitim süreci ile insan, kendisinin, Allah'ın yarattığı bütün işaretleri (*ayat*) ihtiva eden mükemmel bir kitap olduğunun farkına varır.[40] Eğitim sürecindeki her bilgi ve her adım, insanın içinde taşıdığı bu 'kitab'ı okuyabilmesine yardımcı olduğu ölçüde meşrudur. Ayrıca bu 'kitab'ı okumak, insanın hayatın maksadına ve yaratılış gayesine vasıl olması demektir ki, İslâmi eğitiminin temel amacı da budur

Günümüzdeki İslâmi eğitim tartışmalarında, asırlar boyunca 'İnsan kimdir?; Tabiatı nedir?; Nereden gelmiştir?; Nereye gitmektedir?' gibi temel soruların ışığı altında eğitimin manasını tefekkür etmiş müslüman filozof ve alimlerin görüşlerine pek az önem verilmiştir. Bu kişiler insan tabiatı ve kemaline uygun, onlara bağlı bir eğitim felsefesi sunmuşlardır ve bu felsefe, sadece İslâm felsefesinin değil İslâmi ilimlerin de temelini oluşturmuştur İslâm felsefecilerinin eğitim üzerine görüşleri, kökleri Kur'an ve hadis öğretilerinde bulunan İslâmi Düşünce Geleneği ağacının önemli bir dalını oluşturmaktadır. Bugün hiç bir ciddi çaba, binlerce yıllık bu mirasa kayıtsız kalamaz. İslâmi eğitim konusu da, İslâm filozoflarının eğitimle ilgili telakki ve görüşlerinin derinliği, zenginliği, evrenselliği ve pratik önemi belirtilmeden tamamlanmış sayılamaz.

NOTLAR

[1] Daha önce de belirtildiği gibi, modern bilim ve teknolojiye olan övgülerinde, İslâmi kutsal sanata karşı ilgisizliklerinde, geleneksel irfandan ve iç hayatı bütünleştiren tefekkür ve huzurdan nefretlerinde ve geleneksel İslâm'ın diğer pek çok yönüne karşı çıkışlarında 'fundamentalistler' ile İslâm modernistlerinin uyum içinde olmaları şaşırtıcıdır. Pek çok noktada modernistlerle 'fundamentalistler' bir madalyonun iki yüzünü oluşturmaktadır ve geleneksel İslâm'ı redlerinde olduğu gibi, pek çok ortak yöne sahiplerdir.

[2] Aksini iddia edenler, İslâm felsefesini yalnızca Arap kılığına girmiş Yunan düşüncesi olarak gören Batılı yorumlardan veya geleneksel olarak felsefeye karşı olan İslâmi ve fıkhî düşünce ekollerinden etkilenmiş olmalılar. İslâm felsefesinin İslâmî özelliği ile ilgili bkz. S.M.H. Tabatabai, *Usul-i felsefe-i rializm*, Tahran, 1332 (Hicri/Şemsî), Cilt I; H. Corbin (S.H. Nasr ve O. Yahya ile birlikte) *Histoire de la philosophie islamique*, ,sh. 13 ve sonrası; ve bizim *Three Muslim Sages*, Giriş.

[3] "Filozof-bilginler" hakkında, bkz. *Three Muslim Sages*, I. Bölüm.

4 Bu metod, bizim *Three Muslim Sages*'de İslâm felsefesi ve *An Introduction to Islamic Cosmological Dotrines* kitabımızda da kozmoloji çalışmasında geliştirdiğimiz bir metoddur.

[5] İhvan'ın kimliği hususunda bkz. Nasr, *a.g.e.*, sh. 25 ve devamı; DR. Netton, *Muslim Neoplatonist*, Londra, 1982, l. Bölüm. Kitapta çeşitli ilim adamlarının görüşleri ile ilgili son yıllardaki literatür ele alınmıştır.

[6] Mesela bkz. Resa'il, Kahire, 1928 c.I, s. 21 ve 347; c. II., s. 128. 281, 348, 384 ve 380; ve c. III. s. 385.

[7] Bkz. L. Gardet, 'Nations et principes de l'education dans la pensee arabomusulmane', *Revue des Etudes Islamique,* Cilt 44, 1978. sh. 1-13, yine A.L. Tibawi. "Some Educational Terms in Rasail Ikhwan as Safa', *Islamic Quarterly*, Cilt 5, 1950, sh.55-60.

[8] *Rasa'il,* Cilt I, Beyrut. 1957, sh. 260.

[9] *A.g.e.*, sh. 258.

[10] Bkz. Tibawi, *a.g.e.*, sh. 60.

[11] İsmailîlerin bu terime verdikleri anlamla ilgili olarak bkz. H. Corbin, *Trilogie Ismaelienne*, Tahran-Paris, 1961, sh. 138.

[12] İbn Sina hakkında bkz. Nasr, *Three Muslim Sages*, l. Bölüm; Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines;* S. Afnan, *Avicenna, His Life and Works,* Londra, 1958; ve W.E. Gohlman, *The Life of Ibn Sina*, Albany (N.Y). 1974.

[13] İbn Sina şöyle der: "İnsanlarla ilgili ölçülerin yakınlığı ve insan hallerinin

eşitliği iddiası çürümeye. sonuçta da tam bir yok oluşa götürür." M.N. Zencani, *İbn Sina ve tedbir-i menzil*, Tahran, 1319 (HG), sh. 6.

[14] İbn Sina, *A Treatise on the Canon of Medicine*, çev. O.C. Gruner, Londra, 1980, sh. 378.

[15] *A.g.e.*

[16] Bkz. İbn Sina, *Tedbir el-menazil*, Bağdat, 1929.

[17] Bu fikirlerin bir özeti için bkz. İ. Sadık, "Nazariyyat-i ibn Sina der bab-ı ta'lim ve tarbiyet', *Ceşname-yi İbn Sina*, Cilt II, Tahran, 1334 (HG), sh. 140-158.

[18] Bkz. *Avicenna's De Anima, Being the Psychological Part of Kitab al-Shifa*, ed. F. Rahman, Londra, 1852.Bkz. yine, İbn Sina, *Psychologie v Jene dile as-Sifa*, 2 cilt, ed. ve çev. J. Bakos.Prag.1956.

[19] Mesela bkz. H.A. Davison, 'Alfarabi and Avicenna on the Active Inlollect', *Viator*, 3, 1872, sh. 108-178; ve N. Ushida, *Etude comparative de la psychologie d'Aristote, d'Avicenne et de St. Thomas d'Aquin*, Tokyo. 1968, özellikle V. Bölüm.

[20] 'Zihin (mind) kategorisi modern felsefeye aittir ve İbn Sina'nın dünya görüşüne yabancıdır.

[21] 'Doğu Hikmeti' üzerine bkz. H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, çev. W. Trask, Irving (Texas). 1880, sh. 36 ve sonrası; ve Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, sh. 185 ve sonrası,

[22] Bir gün bütün "Doğu Hikmeti" ve "Hayali hikayeler"in tamamı İbn Sina'nın eğitim felsefesi ışığında ayrıntılı olarak incelenmelidir.

[23] Sühreverdî hakkında, bkz. Corbin, *En Islâm iranien*, Cilt II; bizim *Three Muslim Sages*, 2. Bölüm; ve bizim 'Shihab al-din Suhrawardi', M.M. Sharif'in, *A History of Muslim Philosophy* adlı eseri. sh. 372-398.

[24] *Talib* kelimesi, hikmet olarak işraki felsefede özel bir anlama sahiptir; bununla yakından ilişkili olan *talebe* kelimesi ise Arapça ve Farsça'da (özellikle dini ilimlerde) 'öğrenci' manasını kazanmıştır.

[25] Bkz. Sühreverdî, *Hikmetü'l-Işrak*, ad. H. Corbin, *Oeuvres philosophiques et mystiques*, 6. Cilt II, Tahran-Paris, 1977, sh.10-12.

[26] Bkz. *Oeuvres philosophiques et mystiques*, Cilt II, sh. 274-297;

ve W.M. Thackstone (çev.), *The Mystical Vision by Treatises of Suhrawardi*, Londra, 1982, sh. 100-108.

[27] Sühreverdî, *Oeuvres philosophiques et mystiques*, ed. S.H. Nasr, Cilt III, Tahran-Paris, 1977, sh. 241-250; ve Thackston, *a.g.e.*, sh. 44-50.

[28] Thackston, *a.g.e.*, sh. 62-83.

[29] Son yıllarda Molla Sadra hakkında oldukça geniş bir literatür oluşmuş ve özellikle İranlı araştırmacılarca hakkında çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Ancak henüz

onun eğitim felsefesi hakkında bağımsız bir eser yazılmış değildir. Molla Sadra ile ilgili bkz. bizim, *Sadr-al Din Shirazi and His Transcendent Theosophy;* ve 'Sadr-al Din Shirazi (Mulla Sadra)', M.M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Cilt II, sh. 932-960; J. Morris (çev.); *The Wisdom of the Throne -An Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra*, Princeton,1981; Corbin, *En Islâm iranien,* Cilt IV, Paris, 1972, sh. 54-122; ve Corbin, *La philosophie iranienne islamique aux XVIIe et XVIIIe sciecles,* Paris, 1981, sh. 49-83.

30. Bkz. Nasr, *The Transcendent Theosophy of Sadr al-Din Shirazi*, 3. Bölüm; ve Muslih, *Ilm al-nefs va revanşinasi-yi Sadre'l-Müteellihîn*, Tahran, 1352. (Hicri/Şemsi)

31. Bkz. Molla Sadra, *Tefsir-i Ayet-i nur,* ed. M. Hacavi, Tahran, 1981.

32. Bkz. Molla Sadra; *Esraru'l-ayat*, ed M. Hacevi, Tahran, 1981, *el-meşhedussani,* özellikle sh. 120 vd.

33 Molla Sadra, bilme ve varolma arasındaki bu ilişkiyi, bilen ve bilinenin birliği (*ittihad akil ve ma'kul*) ve cevheri hareket (*el-hareketu'l-cevheriyye*) prensipleriyle açıklamaktadır. Bu prensipler üzerine bkz. bizim, 'Sadr al-din Shirazi', sh. 948. vd.

34. *Kabu'l-kavseyn*, bkz. Kur'an, Necm, 9.

35. Bkz. bizim *Knowledge and the Sacred*, sh. 244-245.

36. Bkz. Molla Sadra, *el-Mebde ve'l-me'ad,* çev. A. Ardakani, ed. A. Nurani, Tahran, 1362 (Hicri/Şemsi), sh. 304.

37. *A.g.e.*, sh.' 306.

38. Molla Sadra, *Tefsir-i ayet-i nur*, sh. 168.

39. *A.g.e.*, sh. 171. İnsan-ı kamil üzerine bkz. T. Burckhardt'ın çevrisi, al-Jili, *Universal Man,* Shorborne, Glos., 1983; ve bizim *Science and Civilization in Islam*, 338 vd.

40. *A.g.e.*, sh. 175.

Onuncu Bölüm

İRAN MEDRESELERİNDE OKUTULAN GELENEKSEL DERS KİTAPLARI

Geleneksel İslâm eğitim sistemini anlamak için, sadece sistemin temelindeki eğitim felsefesi'ne değil, geleneksel okullarda veya medreselerde okutulan derslere ve metinlere de bakmak gereklidir, İslâm aleminin bir çok yerinde, 8./14. ve 9./15. yüzyıldan sonra müfredat giderek sınırlandırılmış; hatta sadece nakli ilimler (*el-ulumu'n-nakliyye*)öğretilir olmuştu. Ancak İran medreseleri yakın zamanlara kadar, diğerlerinden daha etkili biçimde, İslâm tarihinin erken dönemlerinde gelişen eğitim faaliyeti sırasında gerek özel çevreler gerekse medreselerde okutulan nakli ve akli ilim eserlerinin çoğunun eğitimini sürdürmüştür.[1]

Bundan bir buçuk asır öncesine kadar İran'da ve komşusu olan Irak, Afganistan ve bugün Sovyetler Birliği sınırları içinde kalan ülkelerde, tıp ve astronomiden, fıkıh ve kelama kadar geleneksel müfredatla eğitim yapan pek çok medrese bulunmaktaydı. Ancak son asırda bu bölgede bile bazı disiplinlerin eğitimi kesilmiş; bazıları da geliştirilmiş veya değiştirilmiş ve yeni disiplinler için yeni ders kitapları yazılmıştır.

40 yıl önce, ilk eğitimini bir medresede tamamlamış olan ve İslâmi ilimlere ilgi duyan İranlı alim ve devlet adamı Seyyid Hasan Takizade,[2] zamanın önde gelen müslüman alimlerinden, Mirza Tahir Tunikabuni

olarak da tanınan Muhammed Tahir Tabarsi'den, bu klasik eğitim unutulup gitmeden, gelecek nesil için medreselerde okutulan eserlerle ilgili bir risale yazmasını rica etmişti. İran'ın geçen yüzyıldaki en önemli geleneksel filozoflarından biri olan Mirza Tahir bu görevi yerine getirmiş; kaleme aldığı risale, uzun bir ilgisizlik döneminden sonra ancak geçenlerde yayınlanabilmişti.[3] Bu risale, yazıldığı 1938 yılından önce İran medreselerinin yüzyıllardır sürdürdükleri pratiği yansıtan, en yetkin ve en kapsamlı eserlerden biridir.

Mirza Tahir'e göre, İran ve komşu bölgelerdeki medreselerde çeşitli ilimlerin öğretiminde kullanılan kitaplar şunlardır:

NAKLİ İLİMLER

I. Morfoloji ilmi (Sarf)

1. *Sarf-ı mir*: 8./14. yüzyılda yaşamış Mir Seyyid Şerif Cürcani tarafından yazılmış kısa bir risaledir.[4]

2. *Tasrif-i Zencani* (şerhi ile): 7./13. yüzyılda yaşayan İzzeddin İbrahim Zencani tarafından yazılmış; Saadeddin Mesud ibn Ömer Taftazani (8./14. yüzyıl) tarafından şerh edilmiştir.[5]

3. *Şerh-i nizam*: Bu eserin aslı Cemaleddin Ebu Ömer adlı, İbn Hacib el-Meliki olarak tanınan (7./13. yüzyıl) alime aittir; hakkında yazılmış sayısız şerh arasında en çok tercih edilen ise, Nizameddin Hasan Nişaburi'ninkidir.

Geçmiş dönemlerde öğrenciler Ahmed ibn Ali ibn Mesud'un *Marahu'l-evrah*'ını da okumaktaydılar; ancak bu eser önemini kaybetmiş ve yavaş yavaş ana kitaplar listesinden düşmüştür.

II. Sentaks ilmi (Gramer/Nahv)

1. *Avamil*: Eser, 5./11. yüzyıl alimi Abdülkahir Cürcani'ye aittir ve üstüne pek çok şerh yazılmasına rağmen, metnin kendisi asırlar boyunca popülerliğini korumuştur.

2. *Avamil:* Bazıları bu eserin Molla Sadra'nın öğrencisi Molla Muhsin Feyz Kaşani'ye ait olduğunu ileri sürse de, aslında Safevî devrinin sonlarında yaşamış ve İbn Malik'in *Elfiyye*'sini de şerhetmiş olan Molla Muhsin Muhammed İbn Tahir Kazvini'ye ait olması daha muhtemel görünmektedir.[6]

3. Samediyye: Bu meşhur eser, şeyh Bahaeddin Amili tarafından yeğeni Abdüssamed için yazılmıştır. Pek çok şerhi bulunmakla birlikte en tanınmışı, Amili'nin çağdaşı olan Seyyid Ali Han'a ait kısa ve uzun şerhlerdir.

4. *Enmûzec*: Bu kitap, 6./12. yüzyılın meşhur nahivcisi Carullah Ebu'l-Kasım ez-Zemahşeri'nin Arapça gramer incelemelerinin doruğu sayılan eserinin yine kendisi tarafından yapılmış bir özetidir.

5. *Kafiye*: Bu da, İbn Hacib'in en önemli gramer eserlerinden biridir. Arapça ve Farsça pek çok şerhi bulunan eserin şarihleri arasında Seyyid Şerif Cürcani ve Nasreddin Tusi'nin öğrencisi olan Seyyid Rükneddin Esterabadi gibi ünlü isimler de vardır.

6. *Elfiyye*: 7./13. yüzyılda yaşayan Endülüslü dilbilimci İbn Malik tarafından yazılmış olan bu ünlü eser, nahvin prensiplerinin ana hatlarıyla izah edildiği bin satırdan oluşmaktadır. Çeşitli şerhleri arasında, İran'da en çok rağbet göreni Celaleddin Suyuti'ninkidir.

7. *Muğni'l-lebib*: 8./14. yüzyıl alimlerinden, İbn Hişam olarak tanınan Cemaleddin ibn Yusuf'a ait bir eserdir. Pek çok ünlü şarihi arasında Muhammed ibn Ebu Bekr el-Damaminî ve Celaleddin Suyuti de bulunmaktadır.

III. Edebi ilimler (Belagat/'Ma'ani ve beyan ve Mecaz ilmi/bedi')

1. *Telhis-i miftah*: Bu alanda en çok rağbet gören eser, Celaleddin Abdurrahman Kazvini'nin (8./14. yüzyıl), Siraceddin Yusuf el-Sakkakî'nin (7./13. yüzyıl) *Miftahu'l-ulum* adlı eserine yazdığı özettir. Üçüncü bölümü edebî ilimlere ayrılmış olan bu özet, genellikle Saadeddin Taftazani'nin uzun (mutavvel) ve kısa (muhtasar) iki şerhi ile birlikte okutulmuştur.

2. *Delail-i icaz*; 5./11. yüzyıl alimi Abdülkahir Cürcani'nin bu eseri, ancak geçen bir-iki yüzyıl müddetince ilgi görmüştür.

3. *Esrarü'l-belagat*: Cürcani'nin çok kısa diğer bir eseridir.

IV. Fıkıh Usulü (Usulü'l-fıkh)

1. *Zariat*: Bu ünlü eserin sahipleri, Seyyid Murtaza ve Alemu'l-Huda olarak da bilinen 5./11. yüzyılda yaşamış Ali ibn Ebu Ahmed Hüseyn'dir.

2. *İddetü'l-usul*: Usul hakkında en muteber eserlerden biridir. Yazarı 5./11. yüzyıl Şiî alimi Şeyhu't-taife Muhammed ibn Ali et-Tusi'dir. Eser genellikle Molla Halil ibn Gazi Kazvini şerhiyle beraber okutulmuştur.

3. *Minhacu'l-vusul ila ilmi'l-usul*: Muhakkik-i Hılli olarak bilinen 7./13. yüzyıl alimi Necmeddin Ebu'l-Kasım tarafından yazılmıştır.

4. *Mebadiu'l-vusul ila ilmi'l-usul*: Meşhur Allame Hılli (7./13. yüzyıl) yazmış ve Mikdad ibn Abdullah el-Suyuri el-Hılli şerh etmiştir.

5. *Tehzibul usul:* Aynı konuda Aliame Hılli'nin meşhur diğer bir eseri.

6. *Ma alimu'd-din*: Şehid-i Sani olarak anılan Hasan ibn Şeyh Zeyneddin'e ait bu eser çok ünlüdür ve pek çok yazar tarafından şerh edilmiştir.

7. *Zübdetü'l-usul*: Şeyh Bahaeddin Amilî'nin en çok bilinen dini eserlerindendir. Öğrencisi Cevad ibn Sadullah el-Bağdadi ve Mevla Salih ibn Ahmed Sarav'nin bu esere yazmış oldukları şerh, geniş bir çevrede okutulmuştur.

8. *Kitabu'l-vafiye*: Bu kısa, fakat usta işi risale, Molla Abdullah ibn Hace Muhammed Tuni Buşrevi Horasani (11./17. yüzyıl) tarafından yazılmıştır. Geçen üç asrın belli başlı alimleri; mesela Seyyidu's-Sened Bahru'l-ulum bu eser üzerine şerh yazmıştır.

9. *Kavanin*: 13./19. yüzyıl fakihi Mina Ebu'l-Muhammed Geylani tarafından yazılmıştır.

10. *Fusul fi ilmi'l-usul*: Muhammed Hüseyin ibn Abdurrahim Tahrani Razi'nin (19. yüzyıl) bu pek meşhur eseri, yazıldıktan kısa bir süre sonra büyük çapta rağbet görmüştür.

11. *Feraizu'l-usul*: *Resa'il* olarak da bilinen bu eser, geçen yüzyılın sonlarında, usulün büyük üstadı Şeyh Murtaza ibn Ahmed Emin Ensari tarafından yazılmıştır.

Bu eserlerin çoğu, İslâm tarihinin sonraki devirlerine aittir. Usul üzerine ayrıca, daha önce (genelde Sünni alimlerce) yazılmış, meşhur olmuş ve okutulmuş, ancak sonraları yazıldığı dönemdeki kadar kullanılmamış birtakım eserler mevcuttur.[8] Bunlardan bazıları; Gazalî'nin *el-Mustasfa*'sı; Seyfeddin el-Eminî'nin (7./13. yüzyıl) *Ahkam fi usuli'l-ahkam*'ı ve onun öğrencisi İbn Hacib'in, pek çok şerhi bulunan *Muhtasaru'l-usul* adlı eseri; Kadı Nasreddin Beydavi'nin (7./13. yüzyıl) *Minhacü'l-vusul ila ilmi'l-usul* adlı eseri; Fahreddin Razi'nin *Mahsul*'üyle, bu eserin Siraceddin Urmavi (7./13.yüzyıl) tarafından yazılmış şerhi ve Taceddin el-Subhi eş-Şeftii'nin (8./14. yüzyıl) yazdığı *Cem'u'l-cevami*.

V. Fıkıh

Şiilere göre, Peygamber ile İmamlar'ın söylediklerini içeren ve Kur'an-ı Kerim'den sonra Şeriat kurallarının kaynağını oluşturan hadislerin incelendiği dört ana kitap mevcuttur:

1. *Kafi*: Usul (ilkeler) ve füru' (dallar)'u ihtiva eden *Kitabü'l-Kafi*, bu kaynakların en yetkini olup, Muhammed ibn Yakub el-Kuleyni (4./10. yüzyıl) tarafından yazılmıştır.[9] Bu eserin özellikle usul kısmı üzerine çeşitli şerhler yazılmıştır. Başlıcaları Mir Damad'ın (10./16. yüzyıl) İslâm felsefesinin en önemli eserlerinden birini teşkil eden şerhi ile Molla Sadra'nın, Rafiüddin Muhammed Tabatabai'nin (11./17. yüzyıl) ve Molla Muhammed Bakır Meclisi'nin (11./17. yüzyıl) şerhleridir.

2. *Men la yehduruhu'l-fakih*: Şeyh-i Sadık olarak tanınan Babuye [Babeveyh]'nin bu eserine, Molla Muhammed Taki Meclisi 11./17. yüzyıl) birisi Arapça, diğeri Farsça iki şerh yazmıştır.

3. *Tehzib*: Şeyhü't-taife Muhammed et-Tusi'nin (5./11. yüzyıl) yazdığı belli başlı muteber kaynaklardandır.

4. *İstibsar*: Muhammed et-Tusi'nin bir diğer muteber kitabıdır.

Fıkıhla ilgili ve Kur'an ve hadisin esaslarını fıkhi açıdan inceleyen eserlerin bir kısmı Sünni, diğer bir kıs ise Şiî alimlerce yazılmıştır. Aşağıda, özellikle İran'ın Şiileşmesi'nin gerçekleştiği bir kaç asır içinde revaçta olan eserler bulunmaktadır:

1. *Vesail eş-şia ila ahkami'ş-şeria*: Şeyh Hurr-i Amili olarak tanınan Muhammed ibn Hasan (11./17. yüzyıl) tarafından yazılmıştır.

2. *Vafi*: Molla Muhsin Feyz Kaşanî'nin 11./17. yüzyılda yazdığı *Kitabu'l-Vafi* adlı eser, genelde hem fıkhın dayandığı gelenekleri hem de emirlerin kendisini incelenmektedir.

3. *Biharu'l-envar*: Muhammed Bakir Meclisi'nin yazarı olduğu pek çok ciltten oluşan dini ansiklopedi; dini tarihten fıkha kadar hemen hemen bütün dini ilimleri içermektedir. Bu eserin bütün bölümleri, İran'daki medreselerde bugüne dek yaygınlığını korumuştur.

4. *Nihaye*: Neredeyse her nesilden müçtehidin şerhini yaptığı, Muhammed et-Tusi'nin bir eseri.

5. *Mebsut*: Yine aynı müellifin, asırlar boyunca bir çok kez şerh edilmiş bir eseri.

6. *Şerai'u'l-İslâm:* Muhakkik-i Hılli'nin yazdığı bu eser, genelde *Muhtasar-ı nafi* adlı özetiyle birlikte okutulmuştur.

7. *Mesaliku'l-efham ila fehmi şeraii'l-İslâm*: Şehid-i Sani olarak bilinen Şeyh Zeyneddin tarafından yazılmıştır.

8. *Medariku'l-ahkam*: Şemseddin Muhammed ibn Ali Amili'nin (10./16. yüzyıl) telif ettiği bu eserin en meşhur şerhi, Muhammed Hasan Necefi tarafından yapılmış, *Cevahir el-kelam*'dır. (13.19. yüzyıl)

9. *İrşadu'l-Ezhan fi ahkami'l-iman*: Hasan ibn Yusuf ibn Mutahhar Hılli'ye aittir. Bilinen çeşitli şerhleri arasında, Şehid-i Evvel diye tanınan Cemaleddin-i Meliki'nin (8./14. yüzyıl) *Gayetü'l-murad*'ı ve Ahmed ibn Muhammed Mukaddes-i Erdebili (10./16. yüzyıl) tarafından yazılan *Mecmau'l-faide ve'l-burhan* sayılabilir.

10. *Kavaidu'l-ahkam*: Yine Muhakkik-i Hılli'ye aittir.Yazılan bir çok şerhleri arasında ,oğlunun *İzahü'l-Kavaid*'i, yeğeni Seyyid Amideddin'in *Kenzü'l-fevaid*'i, Muhakkik-i Sani Nureddin Ali ibn Abdu'l-Ali Karaki'nin (10./16. yüzyıl) *Camiü'l-makasid fi şerhi'l-Kavaid* adlı eseri, Fazıl-ı Hindi (12./18. yüzyıl) olarak isim yapmış Bahaeddin Muhammed Isfahani'nin *Keşfu'l-lisam Kavaidu'l-ahkam*'ı veSeyyid Cevad Amili'nin (12./18. yüzyıl) *Miftahü'l-kerame fi şerh Kavaidi'l-Allame* adlı eseri bulunmaktadır.

11. *Lum'a-ı Dımaşkiyye*: Şehid-i Sani'nin şerhini yaptığı bu eser Şehid-i Evvel'e aittir.

Son asırda, Şeyh Murtaza Ensari'nin, fıkhın bazı yönlerini inceleyen *Mekasib* ve *Tahirat* kitapları da rağbet görmüş ve bu eserler Muhammed Kazım Horasani ve Seyyid Muhammed Kazım Yezdi gibi devrin en yetkin müçtehidlerince şerh edilmişlerdir.

VI. Hadis ilmi ve Hadis Tarihi (İlm-i dirayet)

1. *Risaletü'l-bidaye fi ilmi'd-diraye*: Şehid-i Sani'ye aittir.

2. *Vecize*: Şeyh Bahaeddin el-Amilî tarafından yazılmıştır.

3. *Revaşihu's-semaviyye*: Isfahan okulunun kurucusu büyük filozof[10] Mir Damad, bu eseri *Kafi*'ye yazdığı şerhten önce tamamlamıştır.

4. *Nüzhetü'n-nazar fi şerhi nukbeti'l-fiker*: Kitab ve şerh Hafız Şahabeddin Askalani'ye (9./15. yüzyıl) aittir. Bu eserin İran'da pek bilinmeyen başka bazı şerhleri de vardır.

5. *Elfiyye*: Celaleddin Ebu Bekr es-Suyuti (9./15. yüzyıl) yazmıştır.

VII. Kur'an İlimleri ve Tefsir

Bu ilim, bütün İslâmi ilimlerin tacıdır ve pek çok dalı vardır. İran'da, Kur'an'ın okunması ilminde (*kıraat ve tecvid*), Ebu Muhammed Kasım eş-Şatibi'nin (6./12. yüzyıl) yazdığı *Kaside* ve *Hirzu'l-emani ve vechü't-tehani* adlı eserler rağbet görmüştür. En meşhur şerhleri, İbn Kasih'in *Si-*

racü'l-kari'si ile(8./14. yüzyıl) Muhammed ibn Muhammed el-Cezeri'nin (9./15. yüzyıl) *Mukaddime*'sidir. Sünni ve Şiî alimlerin yazdıkları Kur'an tefsirlerinin en yaygınları şunlardı:

1. *Tefsir*: Ali ibn ibrahim Kummi'nindir. (4./10. yüzyıl)

2. *Mecmaü'l-beyan*: Ebu Ali Fadl ibn Hasan Tabarsi (6./12. yüzyıl) yazmış ve *Mecmaü'l-cevami* adıyla da özetlemiştir.

3. *Revhu'l-cinan ve ruhu'l-canan*: Ebul-Futuh Razi'ye(6./12. yüzyıl) ait olan bu kapsamlı Farsça tefsir, aynı zamanda Fars edebiyatının şaheserlerinden biridir.

4. *Tefsir-i safi*: Batıni ve kelami açıdan yazılmış bu tefsir, Molla Muhsin Feyz Kaşani'nindir.

5. *Taberi Tefsiri*: Muhammed ibn Cerir et-Taberi'nin (4./10. yüzyıl) meşhur tefsiridir.

6. *Tefsirü'l-kebir*: 6./12. yüzyıl kelamcısı Fahreddin Razi'nin yazdığı bu tefsir, Kur'an tefsirlerinin en büyüklerinden biridir.

7. *Keşşaf*: Üzerine pek çok şerh yazılan bu eser, Carullah ez-Zemahşeri'ye (6./12. yüzyıl) aittir.

8. *Tefsiru envaru't-tenzil ve esraru't-te'vil*: Yine bir çok şerhi bulunan bu tefsirin yazarı, Kadı Nasreddin Beydavi'dir.

9. *Kenzü'l-irfan*: Genelde şer'i esasların Kur'ani kaynağını açıklayan bu tefsir, 8./14. yüzyıl ulemasından Mikdad ibn Abdullah Hılli'nin bir eseridir.

10. *Zübdetü'l-beyan*: Ahmed ibn Muhammed (Mukaddes-i Erdebili) tarafından yazılmış bu eserde şer'i esasların (ahkam) Kur'ani temelleri açıklanmıştır

AKLİ İLİMLER

I. Mantık

1. *Risale-i kübra*: Seyyid Şerif Cürcani'nin yazdığı Farsça bir risale.

2. *Haşiye*: Molla Abdullah Yezdi'nin (9./15. yüzyıl), Taftazani'nin *Tehzibü'l-mántık*'ı üzerine haşiyelerinden oluşan mantık alanında son derece popüler eserlerden biridir. İki kısımdan müteşekkil eserin ilk bölümü mantık, ikincisi ise kelam üzerinedir. İlk bölüm gayet yaygın olmakla birlikte, ikinci bölüm sadece Kürdistan'daki öğrenciler arasında okutulmuştur.

3. *Şerh-i şemsiyye*: Mantık üzerine en meşhur eserlerden biri olan bu kitab, Necmeddin Debiran Kitabi Kazvini'nin (7./13. yüzyıl)[11] eseridir ve şerhini de Kutbeddin Razi (8./14. yüzyıl)[12] yapmıştır.

4. *Şerh-i metaliu'l-envar*: *Metaliu'l-envar*, Siraceddin Urmavi (7./13. yüzyıl)[13] tarafından yazılmıştır; şerhi ise Seyyid Şerif Cürcani'ye aittir.

5. *Şerh-i manzume*: Eserin hem aslı hem de şerhi, büyük Kaçar filozofu ve bilgesi Hacı Molla Hadi Sebzivari'ye (13./19. yüzyıl) aittir. Mantıkla başlayıp uhreviyyat, nübüvvet ve ahlak ile sona eren eser, tam anlamıyla bir geleneksel felsefe dairesi çizmektedir.[14]

6. *Şerh-i İşarat*: İbn Sina'nın (4./10.-11. yüzyıl) büyük *el-İşarat ve't-tenbihat*'ının Fahreddin Razi, Tusi ve Kutbeddin Razi tarafından şerhedilmiş şeklidir. Yüzyıllarca mantıkla beraber felsefenin bir çok dalındaki tedrisatın ana eserlerinden biri olmuştur.

7. *Cevherü'l-nadid fi şerh mantıki't-tecrid*: *Tecrid,* Nasreddin Tusi'nin önemli kelam eseridir. Ancak ilk kısım mantığa ayrılmıştır. Öğrencisi Allame Hasan ibn Yusuf ibnu'l-Mutahhar Hılli'nin şerhi ile mantık kısmı müstakilleşen bu kitap, özellikle geçtiğimiz yüzyılda büyük bir yaygınlık kazanmıştır.

8. *El-besairu'n-nasiriyye:* 7./12. yüzyıl filozoflarından Zeyneddin Ömer ibn Sahlan Savaci'nin bu eseri, Muhammed Abduh bu esere şerh yazıp da el-Ezher'de okutmaya başlamadan önce neredeyse hiç bilinmiyordu. Bu vesileyle meşhur olan eser zamanla, sadece Mısır değil İran eğitim çevrelerinde de tercih edilir olmuştur.[15]

9. *Hikmetü'l-işrak*'ın *Mantık* kısmı: Tamamı, İşraki okulun kurucusu Şeyhü'l-işrak Sühreverdî'ye[16] (6./12. yüzyıl) ait olan bu hikmet şaheseri, İran'da çok yaygındır ve genellikle Kutbeddin Şirazi şerhi ve Molla Sadra'nın haşiyeleriyle birlikte okutulmuştur. Aristocu mantıktan ayrılış olarak görülen bu mantık, talebelerce *Organon* (Aristo'nun mantık sistemi) ve İslâm mantıkçılarının bunda yaptıkları gelişmelere dayanan formel mantığın bildik eserleri tedris edildikten sonra okunurdu.

10. *Şifa*'nın *Mantık* kısmı: Anlaşılmasının ve tarzının zorluğu sebebiyle, İbn Sina'nın *Şifa*'sındaki mantık bölümü hiç bir zaman genel kabul görmemiştir. Ancak İslâm felsefesinde formel mantığın en mükemmel ve kapsamlı çalışması olan bu eser, Molla Sadi, Seyyid Ahmed Alevi ve İran'ın daha sonraki bir kısım hakimlerinin yazdığı haşiyelerle, genellikle bu konuda ilerlemiş öğrencilere okutulmuştur.[17]

II. Felsefe ve Kelam

1. *Şerh-i hidayet*: Bu meşhur eserin aslı, 7./13. yüzyıl filozoflarından Asıreddin Ebhari'ye aittir ve üç bölümden oluşmaktadır. Mantık, tabiat felsefesi ve metafizik. Mantık bölümü 9./15. yüzyıl filozof ve mutasavvıfı Şemseddin Fenari (Molla Fenari) tarafından şerh edilen ve Türkiye, Suriye ve Irak'ta yaygınlık kazanan bu şerh, İran'da hiç bir zaman büyük çapta rağbet görmemiştir. Ancak son iki bölümün, özellikle Hüseyin ibn Muineddin Mibudi Yezdi ve Molla Sadra tarafından yapılan şerhleri, İran, Afganistan ve Hindistan'da çok ünlenmiştir.[18]

2. *Tecrid*: Şia kelamının baş eseri olan Nasreddin Tusi'nin bu kitabı, genellikle aşağıdaki şerhlerle birlikte okutulmuştur:[19]

a) Allame Hasan ibn yusuf el-Hılli'nin şerhi

b) Mir Seyyid Şerif Cürcani'nin önemli haşiyeler yazdığı 8./14. yüzyıl kelamcısı Şemseddin Ahmed Isfahani'nin *Tesdidu'l-kavaid fi şerh tecridi'l-akaid* adlı eseri

c) 9./10. yüzyıl kelamcı, bilgin ve filozofu Alaeddin Kuşçu'nun meşhur şerhi. Bu şerhe Divani ve Kafri'nin de aralarında bulundukları dört yüzden fazla alim şerh yazmıştır.

d) *Şevariku'l-ilham fi şerhi tecridü'l-kelam*: Abdürrezzak Lahici'nin (11./17. yüzyıl) bu eseri tamamlanamamış olsa da, *Tecrid* üzerine yazılmış en önemli şerhlerden biri olarak bilinmekte ve geniş bir çevrede okutulmaktadır.[20]

3. *Şerh-i işarat*: Mantık kısmında da belirttiğimiz gibi, İbn Sina'nın sadece mantık değil, tabiat felsefesi ve metafiziği de içeren *İşarat*'ının tamamı, Fahreddin Razi, Tusi ve Kutbeddin Razi'nin şerhleriyle birlikte, asırlar boyunca ve bugün de İran'daki İslâm felsefesinin ana eserlerinden biri olmuştur.

4. *Hikmetü'l-işrak*: Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-işrak*'ı, Kutbeddin Şirazi ve Molla Sadra'nın haşiyeleri ile birlikte, bu okulun öğretilerini öğrenmeye çalışan herkes tarafından okunmuştur.[21]

5. *Şerh-i manzume*: Sebzivari'nin bahsettiğimiz eseri, mantıkta olduğu gibi felsefede de meşhurdur ve geçen yüzyıldan bu yana müfredatında felsefe dersleri de bulunan hemen her medresede okutulmaktadır.

6. *Esfarü'l-erbaa*: Molla Sadra'nın bu meşhur kitabı, dört 'yolculuk'tan (*sefer*) oluşmakta ve metafizik, tabiat felsefesi, psikoloji ve uhreviyyat konularını kapsamaktadır.[22] Bu hacimli eser, İran'da felsefenin en üst düzey eserlerinden biri olarak kabul edilmekte ve talebe bu ese-

re ancak, diğer bütün 'akli' ve 'nakli' ilimleri tahsil ettikten sonra geçebilmektedir. Molla Sadra okulunun 9./13. yüzyıl temsilcileri olan Molla Nuri, Haci Molla Sebzivari ve Molla Ali Zunuzi'nin şerhleri, bu eser üzerine yazılmış sayısız şerhten birkaçı olarak anılabilir.

Molla Sadra'nın *el-Mebde ve'l-mead, eş-Şevahidü'r-rububiyye. el-Meşair, el-Arşiyye, Mefatihu'l-gayb* ve *Esrarü'l-ayat* gibi diğer eserleri de, Molla Sadra'nın öğretisinin İran'ın her yerinde yeniden canlandığı 13./19. yüzyılın başlarında medrese öğrencileri arasında büyük rağbet görmüştür.

III. Tasavvuf ve irfan

1. *Kitabu't-temhid fi şerhi kavaidu't-tevhid*: *Tevhidü'l-kavaid* de denilen, İbn Arabi okulunun tasavvuf üzerine bu meşhur eseri, Siraceddin ibn Türke'ye (9./15. yüzyıl) aittir.[23] Kitap, tasavvuf öğretilerinin iki kutbunu anlatır: Varlığın aşkın birliği (*vahdetü'l-vücud*) ve evrensel insan (*insanü'l-kamil*). İrfan üzerine bir risale olarak da meşhur olmuş ve Aka Muhammed Rıza Kumşa'i gibi bazı üstadlar tarafından şerh edilmiştir.[24]

2. *Şerh-i fususi'l-hikem*: Tasavvuf öğretilerinin ünlüsü olan bu eserin aslı Muhyiddin Arabi'ye aittir ve çeşitli şerhleri bulunmaktadır.[25] İran'da en çok tanınan şerhleri ise, Aka Muhammed Rıza Kumşa'i'nin üzerine uzun haşiyeler yazdığı Davud-u Kayseri'nin (8./14. yüzyıl); Abdürrezzak Kaşani'nin (8./14 yüzyıl); Abdurrahman Camii'nin[26] (9./15. yüzyıl) ve Bali Efendi'nin (10./16. yüzyıl) şerhleridir. Söz konusu şerhlerin hemen hepsi Mueyyiddin el-Cendi'nin şerhine dayanmasına rağmen, bu şerh hiç bir zaman diğerleri kadar rağbet görmemiştir.[27]

3. *Şerh-i miftahi'l-gayb*: Tasavvuf öğretisi üzerine olan bu büyük eserin aslı, İbn Arabi'nin Doğu'daki en önemli şarihi Sadreddin Konevî'ye (17./13. yüzyıl) aittir ve şerhi ise, daha önce bahsettiğimiz Şemseddin Hamza (Molla) Fenari tarafından yazılmıştır.[28]

IV. Tıb

1. *Şerh-i nefisi*: İbn Sina'nın *Kanun*'unun bir özeti olan bu eser, tıbbi bir risale olarak ün kazanmıştır. Asıl adı *Mucaz* olup, Alaeddin Ali ibn Ebi'l-Hazm Karaşi'ye (7./13. yüzyıl) aittir. *Mucaz*'ın en meşhur şarihi Nefis ibn Ivac Kirmani'dir (9./15. yüzyıl). Aynı esere şerh yazan diğer alimler ise, Cemaleddin Aksarayi ve Sadeddin Kaziruni'dir; ancak bu şerhler asla *Şerh-i nefisi*'nin itibarını kazanamamışlardır.[29]

2. *Şerh-i esbab*: Bu eserin aslı, hekim ve eczacı Necibeddin Semer-

kandi'nin (7./13. yüzyıl) *Esbab ve alamat* adlı eseridir. Şerh ise, yukarıda bahsi geçen Nefis ibn Ivac Kirmani'ye aittir.

3. *Kanun* (*Canon*): İbn Sina'nın bu başyapıtı, beş kitaptan oluşur ve İslâm tıbbının en önemli eseridir.[30] Eser, İran'da genellikle Fahreddin Razi, Kutbeddin el-Misri, Alaeddin Karaşi ve Muhammed ibn Mahmud Amuli'nin şerhleriyle beraber okutulmuştur. Fakat şerhlerin en muntazam ve muteber olanı, aynı zamanda tıb alanında ayrı bir kaynak olarak da kabul edilen Kutbeddin Şirazi'nin şerhidir.

4. *Fusul-i Bukrat*: Hipokrat'ın pek çok eseri, tıb talebeleri arasında daima revaçta olagelmiştir; bunların belki de en önemlisi, *Fusul*'dur. Bu eser İran'da genellikle, Abdurrahman ibn Ali (İbn Ebi Saduk olarak tanınır), İbn Kuff ve Alaeddin Karaşi'nin şerhleriyle birlikte okutulmuştur.

V. Matematik ilimleri (riyaziye)

1. Geometri: Geometri öğrencileri 7./13. yüzyıla kadar çoğunlukla, Haccac ibn Matar, Huneyn ibn İshak, Sabit ibn Kurra ve Ebu Osman ed-Dımaşki'nin çeviri ve şerhlerine dayalı olarak, Öklid'in *Elements (Usul)* kitabına bağlıydılar. 7./13. yüzyılda ise, Nasreddin Tusi'nin *Tahrir*'i, Mir Seyyid Şerif Cürcani'nin haşiyeleriyle beraber, geometrinin ana ders kitabı haline gelmiştir. Bu eser, Molla Naraki (12./18. yüzyıl) tarafından Farsça'ya çevrilmiş ve şerhedilmiştir. Aslında Kutbeddin Şirazi'nin *Dürretü't-tac*'daki geometri bölümü, Nasreddin Tusi'nin kitabının Farsça versiyonudur.

2. Aritmetik (hesap): Eski zamanlarda Nizameddin Hasan ibn Muhammet Nişaburi'nin (7./13. yüzyıl) *Şemsiyyetü'l-hesab*'ı ile Gıyaseddin Cemşid Kaşani'nin[31] *Miftahü'l-hesab*'ı en yaygın eserlerdi. Ancak Safevî devrinde Bahaeddin Amili'nin (11./17 yüzyıl) *Hülasatü'l-hesab*'ı ve öğrencisi Cevad ibn Sadullah Kazımayni'nin şerhi, belirgin bir biçimde bu eserlerin yerini almıştır. Kaçar devrinde ise, bu esere Mutemedü'd-Devle Ferhad Mirza'nın yazdığı şerh yaygınlaşmıştır.

3. Astronomi (hey'et) :

a. *Risale-yi farsi der hey'et*: Kitab, daha önce bahsi geçen Ali Kuşçu'ya aittir. Genellikle Muslihiddin Lari (11./17. yüzyıl) şerhi ile birlikte okutulmuştur.

b. *Şerh-i mülahhas*: *Mülahhas*, Mahmud Çagmini'ye (8./14. yüzyıl)

aittir; şerhini ise, Kadızade-yi Rumi olarak da anılan Musa ibn Mahmud (9./15. yüzyıl), Uluğ Bey için yapmıştır. Yapılan pek çok haşiyeleri unutulmuşsa da, Seyyid Şerif Cürcani ve Abdü'l-Ali Bircandi'nin şerhe yazdıkları haşiyeler, kitab ve şerhiyle birlikte okutulmuştur.

c. *Tezkire*: En meşhur şerhi Bircendi tarafından yapılan bu meşhur eser, Nasreddin Tusi'ye aittir.[32]

d. *Almagest*: İslâm'ın ilk asırlarından beri Batlamyus'un *Almagest*'i, Haccac ibn Matar, İshak ibn Huneyn ve Sabit ibn Kurra'nın Arapça tercümeleri ile geniş bir kitle tarafından okunmaktaydı. *Almagest* sonraları, Nasreddin Tusi'nin orijinal eseri ve bunun Nizameddin Nişaburi ve Abdü'l-Ali Bircendi tarafından yapılmış şerhleriyle karşılaştırmalı olarak okutulmuştur.

Ancak *Almagest*'i öğretmeden evvel, *Elements* (*Usul*) ile *Almagest* arasında yer alan; bu sebeple 'ara' eserler (*mutavassılat*) diye anılan eserler okutulmaktaydı. Bunlar:

a) Teodisius'un *Küreler*'i,

b) Autolycus'un *Hareketli Küre Üzerine* adlı eseri,

c) Menealus'un *Küreler*'i,

d) Öklid'in *Optik*'i,

e) Öklid'in *Data*'sı,

f) Öklid'in *Fenomena*'sı.

Bu eserlerin hepsi Nasreddin Tusi'nin kitabında incelenmiştir.

4. Matematik ilimlerin diğer dalları.

Bu ilimlerin önemli ve daima öğrencilerin ilgisini çeken bir dalı da, üzerine pek çok eser yazılmış usturtab ilmi idi. Bu eserlerden başlıcaları, *Süveru'l-kevakib* adlı eseri de ünlü olan Abdurrahman Sufi'nin *Kitabü'l-usturlab*'ı; Biruni'nin *İsti'ab fi'l-amel bi'l-usturlab* adlı eseri ve Şeyh Bahaeddin el-Amilî'nin Arapçası *Safiha,* Farsçası ise *Tuhfe-yi hatemi* diye bilinen iki risalesidir.

İran medreselerinde ve yakın bölgelerde kullanılan bütün bu tedrisat kitapları, iki nesil öncesine kadar İslâmi eğitimin ne denli canlı ve bütün aklî disiplinleri kucaklayacak kadar geniş olduğunun bir delilidir. Elbette ki bu medrese sistemi modern bilimsel disiplinlerle, İslâm düşüncesinin Eski Yunan düşüncesi ile karşılaştığı gibi karşılaşmamıştır. Ne ki, bağımsız eğitim sistemleri kurmaya çalışan eğitimden sorumlu kişilerle modern bilim ve öğrenimin ortaya koyduğu ciddi alternatifi gözönüne almaktan kaçınan geleneksel medrese alimleri, bu noktada

aynı hataya düşmüşlerdir. Bugünse İslâm aleminde görebildiğimiz, yeni neslin kalbleri ve ruhlarında çatışan ve çelişen ikili eğitim sistemi karmaşasıdır.

Bu kritik durumda, yukarıda belirtilen zenginliği ve en verimli olduğu klasik dönemdeki hali ile medrese sistemi, yalnızca geleneksel İslâm ilimlerinin değerli bir hazinesi değil, aynı zamanda Fars, Arap veya Türk olsun, İslâmî kültürle bütünleşme amacındaki her eğitim sisteminin hâlâ faydalanabileceği bir modeldir. Günümüz müslüman eğitimcilerinin hâlâ medreselerden öğrenebileceği pek çok şey vardır. Bu değerli kurum, İslâm ülkelerinin gelecekteki eğitim hayatı açısından, Batı'nın hızla değişen pedagojik teorilerine kapılmış modern eğitimcilerin sandıklarından çok daha büyük bir öneme sahiptir.

NOTLAR

1. 'Naklî ve 'aklî' ilimler için bkz. bizim *Science and Civilization in Islam,* 2. Bölüm; ayrıca bizim *Islamic Science -An Illustrated Study*, Londra, 1976, sh. 14 vd

2. Takizade'nin hayatı için bkz. İ.Afşar'ın, editörü olduğu *Makalat-ı Takizadi* adlı esere yazdığı önsöz, Tahran.1349 (Hicri-Şemsî)

3. İ. Afşar tarafından, *Ferhangi-yi İranzemin*, Cilt 20. 1393/1975, sh. 30-82 yayınlanmıştır. Bu makalede, Fars ilim çevresinde bilinen isimlerin, kitap ve kişi adlarının telafuzu Farsça şekliyle zikredilmiştir.

4. Mir Seyyid Şerif, öncelikle kelamcı, filozof ve mutasavvıftır. En tanınan eseri, İslâmi ilimlerdeki ıstılahlarla ilgili tariflerinin bulunduğu *Kitabü't-tarifat*'tır.

5. Zencani'nin ünü bu risale ile yayılmıştır. Ancak Şiraz müftüsü ve Eşarilik'in son temsilcilerinden olan Taftazani'nin kelam üzerine yazdığı eserler, İslâm aleminin Sünni bölgelerindeki medreselerde bugüne kadar geniş ölçüde rağbet görmüştür.

6. Bu geniş ve mükemmel şerhin ismi, *Zinetü's-salik fi şerhi Elfiyyet-i İbn Malik*'tir.

7. 1030'da (1621) vefat eden Şeyh Bahaeddin el-Amilî, aslen Lübnan'ın Cebel 'Amil bölgesindendir. İran'a henüz 12 yaşında iken gelen Amili, kısa zamanda Hem zahiri hem de batını ilimlerde üstad olmuş ve Isfahan'ın dinî hakimliğine yükselmiştir. Döneminin belki de en güçlü Fars şairidir; önemli bir matematikçi, mimar, şehir planlamacısı ve zamanının bellibaşlı mutasavvıflarındandır. İran'da çeşitli sahalarda meşhur olan pek çok eseri arasında, *Samediyye* en ünlüsüdür. Bahaeddin Amili üzerine bkz. bizim *Science and Civilization in Islam*, sh. 57-58.

8. Şia'nın son birkaç yüzyılı içerisinde dikkat çekmiş ve dış dünyada çok az incelenmiş pek çok risalenin yazıldığı son iki veya üç asır, Usul ilminin 'altın çağı' olarak değerlendirilmelidir. Sünni okulda ise en önemli risaleler birkaç yüzyıl öncesinden yazılmıştı. Sünni usul üzerine bkz. B.Weiss, 'The Primacy of Revolution in Sayf al-Din al-Amidi', *Studia Islamica*, Cilt LIX, 1984, sh. 79-109.

9. Bu önemli kitab ve Molla Sadra'nın ona yazdığı şerh hakkında bkz. Corbin, *En Islâm iranien*, Cilt IV, sh. 84 vd.

10. Mir Damad ile ilgili olarak bkz. *a.g.e.*, sh. 9 vd.; yine *A History of Muslim Philosophy*, Cilt II, bizim 'The School of Isfahan', M.M. Sharif (ed.). s. 914 vd.

11. Necmeddin Debiran Katibi, Nasreddin Tusi'nin çevresindeki en önemli şahsiyetlerden biridir; ancak dış dünyada fazla tanınmamaktadır. İran'da ise eserleri oldukça yaygındır.

12. Kutbeddin Razi en çok, her ikisi de İbn Sina'nın *Işarat*'ına şerh yazmış Fahreddin Razi ve Nasreddin Tusi arasında hakemlik yapan *Muhakemat* (Davalar) adlı eseri ile ünlüdür. Yazdığı diğer önemli eserler ise, ilim adamlarınca henüz ele alınmamıştır.

13. *Letaifü'l-hikme* gibi bir çok Farsça eserin yazarı olan Siraceddin Urmevi, Mevlana Celaleddin Rumi zamanında Konya'daki fikri çevrenin önemli şahsiyetlerinden biri idi.

14. Bkz. bizim 'Sabzivari', M.M. Sharif (ed), *A History of Müslim Philosophy*, Cilt II, sh. 1543 vd. Bu önemli eserin metafizik üzerine olan asıl kitabı, edisyon kritik yapılarak T. Izutsu ve M. Mohakkık tarafından *Şerh-i Manzume*, Tahran, 1969 adıyla basılmıştır. Izutsu'nun uzun bir ingilizce önsözünün yer aldığı bu eser, metafizikle ilgili bölümle başlamakta ancak mantıkla ilgili bölümü ihtiva etmemektedir.

15. Bu eserin yaygınlığı, 13./19. yüzyılda İslâm dünyasındaki medreseler arasında hâlâ süren fikri rabıtanın bir göstergesidir.

16. Sühreverdî'nin Aristo mantığını tenkidi için bkz. M.T. Şeriati, 'Barrasi-yi mantık-ı Sühreverdî ve mukayese-i an ba Mantık-ı Aristut', *Makalat ve barrasiha* (Tahran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi). 1352, Cilt 13-16. sh. 318-329.

17. Bu şahsiyetler için bkz. S.J. Ashtiyani ve H. Corbin, *Anthologie des philosophes iraniens*, Cilt I ve II.

18. Molla Sadra'nın şerhi Hindistan'da o kadar tanınmıştır ki, bugün bile eserin aslı 'Sadra' olarak anılmaktadır. Bu kitap, Aristo felsefesi üzerine yazılmış dört-beş ünlü eserden biridir.

19. Bu kitab üzerine en son inceleme, A. Şarani'nin *Keşfü'l-murad şerh-t-Tecridu'l-akaid*, Tahran. 1351 (Hicri-Şemsi) adlı eseridir.

20. Lahici, ayrıca kelamda meşhur olan Farsça *Gevher-murad* risalesinin de yazarıdır. Bkz. Bizim 'Al-Hikmet al-ilahiyyah and Kalam', *Studia İslâmica*, Cilt XXXIV, 1971, sh. 145 vd.; ve Ashtiyani ve Corbin'in *Anthologie*'si, Cilt I, sh. 117 vd.

21. Hikmetü'l-işrak'ın taşbaskısı neşri hem Kutbeddin'in şerhini, hem de Molla Sadra'nın haşiyelerini ihtiva etmektedir. Oysa Corbin'in tenkidli basımı *Oeuvres philosophiques et mystiques*, Cilt I,. Tahran-Paris, 1977, Sühreverdî'nin aslını ve Kutbeddin ve Molla Sadra'nın seçilmiş çeşitli parçalarını da içermektedir. Ayrıca, daha az bilinen fakat oldukça önemli olan Şemseddin Muhammed Şehrazuri'nin şerhini de içine almaktadır.

22. *Esfar* üzerine bkz. bizim *The Transcendent Theosophy of Sadr al-Din Shirazi*, 3. Bölüm.

23. İbn Türke hakkında bkz. Corbin, *En İslâm eranien*, Cilt III, III. Bölüm

24. Aka Muhammed Rıza Kumşai'den gelen geleneğe dayanarak yapılan bu eserin ilk edisyon kritiği S.T. Ashtiyani tarafından gerçekleştirilmiş; S.H. Nasr'ın Farsça ve İngilizce önsözleriyle Tahran'da 1977 yılında basılmıştır.

25. İbn Arabi ve *Füsus* hakkında bkz. T. Burckhardt, *La Sagesse des prophètes*, Paris, 1955 (Fransızca'dan İngilizce'ye çev. A. Culme-Seymour, *The Wisdom of the Prop-*

hets, Gloucestershire (İngiltere), 1975); T. Izutsu, *Sufism and Taoism*, I. Kısım, Londra, 1983; ve R.W.J. Austin (çev.), İbn al Arabi, *The Bezels of Wisdom*, New York, 1980.

Füsus'un şerhleri üzerine bkz. O. Yahya, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn Arabi*, Cilt 20, Şam, 1964.

26. Bkz. W. Chittick (ed.) Cami'nin *Nakdü'n-nusûs fi şerh-i nakşi'l-Füsûs*, Tahran, 1977. Kitabın girişinde Cami'nin *Füsus* şerhi incelenmektedir. *Nakdü'n-nusûs* da *Fusûs* üzerine yapılmış önemli şerhlerin bir antolojisi sayılabilir.

27. Cendi'nin *Füsus*'a yaptığı geniş şerh, ilk defa S.J. Ashtiyani tarafından yayınlanmıştır: *Şerhi Füsusu'l-hikem,* Meşhed, 1982. İngilizce önsöz T. Izutsu'ya aittir.

28. Bu zor eserin aslı, bir Batı diline ilk kez S. Ruspoli tarafından tercüme edilmiştir. Yazar, bunu daha yayınlanmamış bir doktora tezi olarak Sorbon'a vermiştir; *La clef du monde suprasensible.*

29. *A.g.e.,* sh. 54'te Mirza Tahir Tunikabuni, zamanında medreselerdeki tıp eğitimine gösterilen ilgisizlikten yakınmaktadır. Sonraları durum giderek kötüleşmiş ve 20. yüzyıl başlarında İran medreselerinde artık tıp eğitimi verilmemeye başlamıştır. Bugün çeşitli yerlerde, ancak ferdi olarak sanatın belirli üstadları tarafından özel derslerde öğretilmektedir. Bkz. Nasr, *Islamic Sclence -An Illustrated Study,* VIII.Bölüm ve Elgood, *Safavid Medical Practice*, Londra, 1970

30. Kanun ile ilgili olarak bkz. O.C. Gruner, *A Treatise on the Canon of Medicine, Incorporating the Translation of the First Book,* Londra. IB30; ve M. üllmann, *Die Medizin in Islam,* Lelden, 1970. sh. 152-154.

31. *Miftahü'l-hisab* belki de İslâm dünyasındaki en önemli arilmetik kitabıdır ve son yıllarda oldukça dikkat çekmeye başlamıştır. Bkz. A. Kurbani, *Kaşani-name*, 1350 (HŞ), 3. Bölüm.

32. Tusi'nin bu önemli eseri E.S. Kennedy gibi pek çok astronomi tarihçisince incelenmiştir. Çevirisini ise şu aralarda G. Saliba yapmaktadır.

Onbirinci Bölüm

GÜNÜMÜZ İSLÂM DÜNYASINDA FELSEFE

Geleneksel İslâm'ın modernizm ile karşılaşmasının son derece dolaysız incelenebileceği alanlardan biri de, en genel anlamıyla felsefedir. Burada fikirler fikirlerle karşı karşıya gelmektedir ve bu karşılaşma, bilimden siyasete, sanattan sosyal hayata kadar insan faaliyetinin hemen bütün alanları için birtakım sonuçlar sunmaktadır. Son yıllarda İslâm dünyasındaki felsefe serüveni birbirinden son derece farklı yönsemelerle sürmüş; İslâmî ya da gayri-islamî, geleneğin hâlâ canlı olduğu yerlerde bu geleneğin modernizmle karşılaşması sonucu ortaya çıkan tüm gerilim, çatışma ve çelişkilerin aynası haline gelmiştir. Şu halde, İslâm dünyasının çeşitli bölgelerindeki çağdaş felsefî hareketleri incelemeden önce, kısaca da olsa, felsefî faaliyetin ortaya çıktığı bu çevrelerin sahip olduğu ya da bazen reddettiği genel fikri zemine ve temeldeki geleneğe göz atmamız gerekmektedir. Ancak İslâm dünyasının Güney Filipinler'den Atlantik kıyılarına kadar uzanan geniş yayılımı sebebiyle bu ilk tesbitleri İslâm dünyasının merkeziyle sınırlamak zorundayız; böylelikle mekan olarak daha küçük ölçeğe kaymakla birlikte, açımızı zaman boyutunda genişletebileceğiz.

Hem Akdeniz'in hem de Hindistan kıtasının felsefi geleneklerinin mirasçısı olan İslâm, bu mirasları İslâmî dünya görüşü içerisinde, Kur'an'ın ruhuna ve şekline uygun bir biçimde dönüştürmüş ve sadece bir kısmı teknik olarak 'felsefe' diye adlandırılabilecek geniş bir felsefi ve fikri okullar yelpazesi ortaya koymuştur. Fakat felsefe adıyla anılmasa da,[1] kelimenin İngilizce otantik anlamı uyarınca, büyük felsefi öneme sahip olmuş başka bazı okullar da vardır. Bu gelenek, bazıları Batı'da tanınan ve bir kısmı da yeni yeni tanınmaya başlayan Farabi, İbn Sina, Gazalî, Sühreverdî, İbn Rüşd, İbn Arabi, Mir Damad ve Molla Sadra gibi ünlü isimleri yetiştirmiştir.[2] Arap dünyasında 6./12. yüzyıldan itibaren felsefe ayrı bir disiplin olma özelliğini yitirmiş ve irfan ile kelam gibi iki denizin dalgaları altında boğulup gitmiştir. İran'da, Osmanlı dünyasının Türk bölgelerinde ve Hind kıtasında kelam ve irfanla birlikte felsefe de ilgi görmeye devam etmiş ve çoğunlukla bu bölgelerde günümüze dek hayatiyetini korumuştur.[3] Elbette İslâm dünyasının 19. yüzyılda Batı'yla ilk temasları sırasında, Mısır, İran, Türkiye ve Hindistan gibi ülkeler kendi yerel fikri gelenekleri uyarınca ve evrensel İslâmi entelektüel gelenek çerçevesi içinde birtakım tepkiler ortaya koymuşlardır. Seyyid Cemaleddin Astrabadi veya bilinen ismiyle Afgani, Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Malkum Han, Sir Ahmed Han, Ziya Gökalp ve Muhammed İkbal gibi şahsiyetler[4] Batı düşüncesini farklı tarzlarda algılamışlar ve ondan farklı derecelerde etkilenmişlerdir.

Batı felsefesinin İslâm dünyasındaki etkileri, her bölgede hakim olan sömürgecilik şekline göre farklılık göstermiştir.[5] Mesela Hindistan'daki modernleşmiş çevreler, Victorya dönemi İngiliz felsefesine tabi olmuşlardır. Öte yanda, İranlı modern müslümanlar, kuzeydeki Rus ve güneydeki İngiliz etkisinden kurtulmak için Fransız dili ve kültürüne sarılmışlar; Descartes'a, sonrasındaki Kartezyen felsefeye ve Comte'un 19. yüzyıl pozitivizmine adeta meftun olmuşlardır. Yine Batılılaşmış Türkler arasında Alman felsefesi daha belirgin bir biçimde etkin olurken; Mısırlı modernistler, çeşitli filozof ve düşünürlerin tecrübelerine dayanan İngiliz ve Fransız okullarına bağlanmışlardır. Benzer şekilde, Kuzey Afrika ve Afrika'nın Fransızca konuşulan bölgelerinde Fransız düşünce tarzı; İngiliz sömürgesi olan yerlerde ise İngiliz felsefesi hakim olmuştur.[6]

İkinci Dünya Savaşı'nın sona ermesiyle çoğu İslâm ülkesi siyasi bağımsızlığını kazanmış; ancak özellikle üniversite düzeyindeki felsefî ça-

lışmalar çoğunlukla Batı düşüncesinin güdümünde yürümeye devam etmiştir. Şimdilerde ise, bilhassa bağımsızlık uğruna yoğun çabaların sarfedildiği kimi ülkelerde birtakım çevrelerin solcu davaya bağlanmasıyla, Marksizm de yeni bir unsur olarak tablodaki yerini almaya başlamıştır. Yine de İslâmi kimlik hassasiyeti varlığını sürdürmüş ve Batı ile İslâm arasındaki çatışma, bir çok önemli düşün adamının temel felsefi sorunu olmuştur. Batı düşüncesi ve onun bir parçası olan Marksizmin yayılması; pozitivist tabiatlı bir bilim ve felsefeyle dinin ve dini felsefenin karşılıklı ilişkileri gibi konular, felsefi faaliyette bulunan müslümanların başlıca meseleleri haline gelmiştir. Son yıllarda, Batı'da çoktan etkinliğini yitirmiş kimi felsefi akımlar şaşırtıcı bir biçimde müslümanlar arasında gündeme gelmeye başlamış; Batı düşüncesinin mantıkçı pozitivizm ve analitik felsefe, varoluşçuluk, Neo-Marksizm ve hatta yapısalcılık gibi yeni şekillerine gösterilen ilgi artmıştır.

Ancak, yine aynı dönemde, İslâm düşüncesinin geleneksel şekillerinden tasavvuf, kelam ve geleneksel felsefedeki canlanma da göze çarpmaktadır. Bilhassa pek çok eğitimli insan, geleceğin belirsizliği, Batı medeniyetinin yarattığı hayal kırıklığı ve dinin özüne dönme ihtiyacı içerisinde yeniden tasavvufa ilgi duymuş ve onu yeniden açıklamaya yönelmiştir. Bu değişimi, İran ve Mısır gibi ülkelerde profesyonel anlamda meslek sahibi çok sayıda gencin tarikatlere katılmasında[7] ve Şeyhü'l-Alevi gibi belli başlı çağdaş şeyhlerin öğretilerinin yayılmasında gözlemlemek mümkündür.[8] Aynı şekilde, ahlaki püritanizm, İslâm'ın ilk çağına 'dönüş' ve felsefi tartışmadan büyük ölçüde kaçınma gibi özelliklere sahip; erken dönem Vehhabilik ve Selefiyye hareketinin yeni birtakım formlarının ortaya çıkması da bu cümledendir. Ayrıca, özellikle İran'da, İslâm felsefesi'nin yeniden keşfedilmesi ve canlanması aynı süreç içinde değerlendirilebilir.[9] Hasılı, son yıllarda Batı düşüncesinin nüfuzunun arttığı İslâm ülkelerinde aynı zamanda geleneksel İslâm düşüncesine bir yöneliş de mevzubahis olduğu için, eğtimli müslümanların ruhlarında ve zihinlerinde bu iki eğilim arasında yoğun bir çatışma sürüp gitmektedir.

Bu kısa yazımızda, İslâm alemindeki geniş felsefi faaliyetin ancak belli başlı özelliklerine değinebileceğiz. İnceleme alanımızı, islam ümmeti adına hemen her zaman kalıcı fikri ve manevi etkiler üretmiş olan Arap-Fars-Türk dünyası ile sınırlandıracağız. Her ne kadar bugün için sözkonusu bölgelerdeki insanlar İslâm dünyasının geneli içerisinde

azınlıkta kalıyor gibi görünse de, bu coğrafya parçasının vahiyle şekillenmiş hayat ve düşünce tarzının merkezi olduğu bir gerçektir.

Önce, Arap dünyasıyla, özellikle bu dünyanın doğusu ile başlayalım. Bu coğrafyada, Mısır ve Suriye kültürel ve felsefi olarak 20. yüzyılın başlarında en büyük merkez konumunda idi; bu durum, Lübnan'ın, bağımsızlığı kazanmasıyla birlikte artan önemine rağmen, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra da sürmüştür. Mısır'da felsefe alanındaki etkinlikler, El-Ezher, Kahire, Ayn Şems ve İskenderiyye üniversiteleri ile Kahire'deki Arab Akademisi çevresinde gelişmiştir. Ayrıca, gerek İkinci Dünya Savaşı'ndan önce ve gerekse savaş süresince önemli şahsiyetler haline gelen Abdülhalim Mahmud (özellikle ilk eserleri ile), Osman Emin, İbrahim Medkur, A.A. Anavati, Abdurrahman Bedevi, Ahmed Fuat el-Ahvani, Süleyman Dünya, Muhammed Ebu Reyyan ve Ebu'l-Ala el-Afifi, bu alanda çalışma yapmış ve halen yapmakta olan kişilerdir. Bu isimlerin hemen hepsi, İslâm felsefesinin Batı düşüncesiyle karşılaşması kadar, yeniden canlandırılmasıyla da ciddi olarak ilgilenmişlerdir. İçlerinden bazıları, mesela Bedevi, varoluşçuluk gibi Batılı okullar üzerine, bağımsız bir araştırıcı olmaktan ziyade bu okulların bir takipçisi olarak eser vermiştir. Bu ilk filozofların yolunda ilerleyen diğerleri, mesela Muhammed Ebu Rıza ve Ebu'l-Vefa Taftazani de benzer şekilde, İslâm felsefesiyle Batı düşüncesini birleştirmeye çalışmışlardır. Bu felsefeciler, en çok İslâm felsefesi ve mistik düşüncesi ile Batı felsefî analiz metodlarını ve araştırmalarını bir araya getirmeleriyle ün kazanmışlardır.

İkinci Dünya Savaşı yıllarından sonra, İslâmi düşünceyi diriltme gayesi, Batı felsefesini Arapça'ya tercüme etme gibi büyük bir hareketle bütünleşmiştir. Yine, Mısır'da ve İslâm aleminin pek çok kesiminde el-Kindi, Farabi, İbn Sina, Gazalî, İbn Rüşd, Sühreverdî, İbn Arabi ve İbn Haldun gibi İslâm filozoflarının doğum yıldönümleri kutlanmıştır. Bu da kitap yazımı, bibliyografya hazırlanması, analitik monografi ve tarih yazımı gibi faaliyetlerin artmasına yol açmıştır.[10] Avrupa felsefesinden tercümelerde de, Rönesans sonrası felsefenin en önemli eserleri, özellikle Descartes, Voltaire, Kant ve Hegel gibi Fransız ve Alman filozoflarının temel eserlerine ağırlık verilmiştir. Ayrıca Lütfi Cuma'nınki gibi bazı Batı felsefe tarihleri de yazılmıştır. Ne yazık ki bu tercümelerin çoğu klasik felsefî Arapça'nın zenginliğinden bihaber kişilerce yapılmış; bu sebeple de Yunan felsefesi metinlerinin ilk Arapça tercümelerinin yanında, kalite açısından oldukça düşük kalmıştır.

Filistin meselesinin ortaya çıkışı, aşırı Arap milliyetçiliği ve Mısır, Suriye ve bölgenin diğer yerlerinde solcu ideolojilerin yayılmasıyla birlikte, teorik felsefeden ziyade siyasî-iktısadi konularla ilgilenen ve Marksizm'den direkt ya da dolaylı olarak etkilenmiş pek çok felsefî eser görülmeye başlamıştır. Bu tarz çalışmaların belki de en ünlüsü, Kuzey Amerika'da yaygınlık kazanan Abdullah Larui'nin eserleridir. Hıristiyan olsun müslüman olsun, bir kısım Mısırlı düşünür, savaş sonrası dönemin modası olan Batılı solcu akımların takipçisi haline gelmiştir. Bu duruma örnek olarak, Mısır ve diğer bölgelerde son dönemde ortaya çıkan ve en ünlü temsilcisi Hasan Hanefi olan 'İslâmi sol' (el-yesaru'l-İslâm) akımı gösterilebilir. Ancak kısa süre içerisinde bu düşünürlerin başlıcaları, mesela Enver Abdü'l-Malik, Marksizm ve diğer solcu ideolojilere duydukları meftuniyeti kaybederek ya kültür milliyetçiliğine veya İslâm'a dönmüşlerdir. Böylelikle, her ne kadar Sadık el-Azm gibi genç Arap filozofları arasında çeşitli seküler felsefe türleri rağbet görmeye başlamış olsa da, bu sol eğilim el-Ezher gibi Mısır'ın geleneksel İslâmi çevrelerinde gelişen İslâm düşüncesinin dirilişiyle paralel bir noktaya gelmiştir.

İslâm düşüncesinin yeniden canlanması, ya erken dönem Vehhabi-Selefi okulunun püriten bir anlayışla takibi[11] ya da son dönemlerde Mısır'da gözlendiği üzere, tasavvufun giderek güçlenmesi gibi iki ana eğilim yönünde seyretmektedir. Bu noktada, fikri açıdan Vehhabilik'e yakın duran, ancak yapısal olarak tarikat modeline göre örgütlenen Müslüman Kardeşler'den (İhvan'ul Müslimin) söz etmek gerekir. İhvan hareketinin fikri lideri Seyyid Kutup, akademik anlamda felsefeye şiddetle karşı çıkmasına rağmen, Batı'dan ithal edilmiş ideolojilerle savaşabilmek maksadıyla, bizzat, Kur'an öğretilerine dayalı bir felsefe geliştirmiştir.[12]

Suriye'de de durum, Mısır'dakiyle benzerlikler arzetmektedir. Cemil Saliba ve Halil Georr gibi ilk dönem figürleri etkinliklerini sürdürmüş; Şam Arap Akademisi, modern felsefi düşünceyi ifade edebilecek bir terminoloji oluşturma yönündeki faaliyetine devam etmiştir. Sami el-Kıyali ve Arif Tamir gibi nispeten gelenekselci alimler İslâm felsefesinin yeniden canlandırılması mevzuunu tartışırken; -çoğu hristiyan olan, ancak aralarında müslümanların da bulunduğu- birtakım Batılılaşmış entelektüel, eskiden beri büyüsü altında bulundukları Avrupa felsefesiyle ve özellikle solcu siyasi-psikolojik ideolojilerle ilgilenmeyi

sürdürmüşlerdir. Arap milliyetçiliği ve sosyalizm üzerine teorik eserler kaleme alan Constantine Züreyk ve Mişel Eflak gibi isimler, siyasi hareketlerin de öncüleri olmuşlardır. Peyderpey, Ba's partisi adı altında, bugün Irak'ta olduğu kadar Suriye'de de hakim bir konumda bulunan bir tür Arap sosyalizmi etkin hale gelmiş; bu da Arap sosyalizmi fikrine yaslanan pek çok siyasi felsefe eserinin yazılmasına yol açmıştır.

Bu gelişmeye paralel olarak, son yıllarda tasavvufa duyulan ilgide de belirgin biçimde artış gözlenmektedir. Bu canlanmada en büyük rolü, Şazeliye tarikatı ve özellikle, Suriye'de pek çok müride sahip olan, büyük Cezayirli veli Şeyhü'l Alevi oynamaktadır.[13] Bu diriliş, Halepli Şeyh Abdülkadir'in çalışmaları gibi, fikri niteliği son derece yüksek birtakım eserlerin üretilmesine de vesile olmuştur. Yine; tasavvuf metafiziği alanında, çoğunlukla Paris'te ve arasıra da Kahire'de yaşayan Suriyeli alim Osman Yahya'nın kapsamlı eserlerini de zikretmeliyiz. İbn Arabi başta olmak üzere, büyük tasavvuf önderlerinin eserlerini inceleyerek yayına hazırlayan Osman Yahya, aynı zamanda, Islâm felsefesi geleneği içerisinde yaşayan bir düşünür olarak, sekülerleşmiş bir dünyada modern insan gibi çağdaş temel meseleri irdeleyen çalışmalar kaleme almaktadır.

Lübnan'daki felsefi faaliyet ise, Suriye ve Mısır'dakine nazaran daha modern bir tarzda cereyan etmiştir. St. Joseph gibi üniversitelerindeki dış felsefi etki, Suriye'de olduğu gibi Fransız kaynaklıdır. Sadece Beyrut Amerikan Üniversitesi'nde Anglo-Sakson felsefe hakimdir. Son iç savaşa değin Lübnan, Arap dünyasında özellikle felsefe alanında, kitap yayıncılığı konusunda Kahire ile rekabet edebilen en önemli merkez konumundaydı. Aslında Batı'nın, iki dünya arasında bir köprüden ziyade istilası için bir sıçrama tahtası olarak kullandığı bu ülke, İslâm dünyası ile Batı arasında bir köprü olma vazifesini, son birkaç yıla kadar elinden geldiğince sürdürmeye gayret etmiştir.

Lübnan'da bir kısım saygın Hıristiyan Arap filozofu, düşüncede etkin bir yere sahip olmuştur. Bunların belki de en meşhuru olan Charles Malik, Batı liberalizmine gönül vermekle birlikte, koyu bir Hıristiyan olarak kalmıştır. Günümüzün en önemli Ortodoks ilahiyatçılarından biri olan Başpiskopos Hodr da, burada zikredilmelidir. Son dönemlerde İslâm felsefesi konusunda çalışmalarda bulunan Hrıstiyan ve Müslüman araştırmacılar ise, Ömer Ferruh, Hasan Sa'b, Kemal el-Yazici, Ferid Cebre, Albert Nadir, Macid Fahri ve Arif Usayran'dır. Ayrıca, Arap aleminde geleneksel bakış açısının en önemli temsilcilerinden ve çağdaş

tasavvufun en önde gelen uzmanlarından olan Yusuf İbiş'ı de burada anmadan geçemeyiz. Yine, Seyyide Fatıma Yeşrutiyye de, geçenlerde emri hak vaki olana dek, tasavvufun en önemli simalarından biriydi ve son dönemde Arap dilinde tasavvuf üzerine yazılmış en kayda değer eserlere imza atmıştı.

1948 savaşını takip eden travmatik hadiseler, Ürdün ve Filistin bölgesindeki fikir çevrelerinin dikkatini neredeyse tamamen siyasi meselelere yöneltmiş; ve sadece Abdüllatif Tibavi gibi bir kaç Filistinli, başka ülkelerde felsefi çalışmalarını sürdürebilme imkanı bulabilmiştir. Ürdün'de ise, Amman Üniversitesi'nin teolojik ve felsefi araştırmaları ağırlık vermesiyle felsefeye olan ilgi giderek artmakta; şehir yavaş yavaş diğer konuların yanısıra Arapça felsefi eserlerin de yayınlandığı önemli bir merkez konumuna gelmektedir.

Irak'ta, İkinci Dünya Savaşı'na kadar, İngiliz modeli eğitimle özellikle Necef'teki Şiî Üniversitesi gibi başlıca İslâmi eğitim merkezlerinin faaliyeti, el ele yürümüştür. Son yıllarda gözlenen en önemli gelişme, her ne kadar disiplin direkt Anglo-Sakson veya diğer Avrupa ülkeleri kökenli olsa da, İslâm felsefesinde ulema kurumunun canlanmasıdır. Irak, İslâmi ve Batılı ilimleri birleştiren pek çok alim yetiştirmiştir. Bu araştırmacılar arasında, Bakır es-Sadr, Kamil eş-Şeybi, Hüseyn Ali Mahfuz ve özellikle Farabi ve İbn Haldun hakkındaki araştırmalara ciddi katkılarda bulunmuş olan Muhsin Mehdi sayılabilir. Yine, Fazıl el-Cemali gibi araştırmacılar da İslâmi eğitim felsefesi alanında gayret sarfetmektedirler. Ayrıca, Suriye'de olduğu gibi Irak'ta da Arap milliyetçiliği, sosyalizmi ve benzeri konularda birtakım felsefî eserler yazılmıştır. Ancak bu eserler teorik olmaktan çok pratik bazı kaygılarla ortaya çıkmıştır.

Arap dünyasının Batı kesimi, doğuya oranla İkinci Dünya Savaşı'na kadar daha muhafazakar kalmıştır. Libya'dan Tunus'a ve Atlantik'e kadar uzanan bu bölgede, bağımsızlık hareketleri başlayana dek, geleneksel İslâmın hem metafizik hem de teolojik boyutu son derece güçlüydü. Mağrib'in manevi ve fikri ortamına belli başlı tasavvuf şeyhleri hakımdi. Yine Şeyhü'l-Alevi'nin manevi öğretileri, asıl büyük etkisini batıda gösterecek olmakla birlikte, bu bölgelerde de canlılığını korumuştur. Şeyh Muhammed el-Tadili gibi birtakım mutasavvıflar da Mağrib'de tasavvuf geleneğinin korunmasına katkılarda bulunmuşlardır.

İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana, Mağrib'de tasavvufa karşı en az iki akımın belirdiğinden söz edilebilir. Bunlardan birincisi, Mısır'da ve

İslâm aleminin doğusunda ortaya çıkan ve modern gelenek-karşıtı Avrupa felsefesine benzer akımlardan esinlenen gizli bir Vehhabi püritenizmidir. Mağrib'in püriten rasyonalizmi, Mısır Selefiliği ve Arabistan'ın yeni Vehhabiliği'nden bir parça farklıdır. Bu fark kendini, tasavvufun yaygın şekline karşı çıkma, yani Mağrib'de bilinen adıyla Murabıtçılık;[14] açık bir muhalefet ve sosyal reform gayretiyle Şeriat'i yeniden kurmak üzere siyasal eylemi olumlama biçiminde gösterir. Bu noktada, Fas'ın İstiklal Partisi kurucusu ve Mağrib'in son yıllardaki en önemli düşünürlerinden biri olan Allal el-Fasi'den bahsetmeliyiz. Fasi, Doğu'nun selefi-vehhabi düşünürlerine benzeyen ancak farklı, Mağribi bir renk taşıyan; geleneksel tezlere dayalı siyasi-sosyal bir felsefe ortaya koymuştur. Fasi, kimilerine göre 'fundamentalist'tir. Bu iddia kabul edilse bile, onun saldırgan bir karşı-gelenekçi 'fundamentalizm'den çok, geleneksel görüşe yakın bir 'fundamentalizm'i temsil ettiği belirtilmelidir.

İkinci akım olan Avrupa felsefesi, Mağrib'de daha enteresan bir karaktere sahiptir. Mısır'da Avrupa felsefesi'nin etkisi tek bir okula sınırlı değildi. Kuvvetli Fransız etkisi, Marksizm'in gelişmesi ve İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Fransız üniversite çevrelerinde agnostik bir varoluşçuluğun ortaya çıkışı, Mağrib'de Avrupa felsefesinin bu farklı yansımalarına kuvvet kazandırmıştır. Marksizm ve Fransız varoluşçuluğunun etkileri, İslâm aleminin başka hiçbir yerinde Mağrib üniversite çevrelerindeki kadar güçlü olmamıştır. Aynı coğrafya parçasında son dönemlerde, 19. yüzyıl Avrupa felsefesinden doğan bir takım solcu ideolojiler ile İslâm'ı birleştirme yönünde tuhaf bir takım çabalar gözlenmektedir. Sonuç ise, Cezayir ve Libya'da görüldüğü üzere, 'İslâm sosyalizmi' hatta 'İslâm komünizmi' gibi bazı uygulamalardır. Çeşitli siyasi menfaatlerle yakından alakalı bu ideoloji türü, sınırlı bir çevre tarafından kabul görse de, Arap dünyası dışındaki müslüman ülkelere bile sirayet etmiştir.

Mağrib ayrıca, sırf Batı'yı izlemekle yetinmemiş ve az da olsa kendi yollarını çizmiş kimi düşünürler de çıkarmıştır. Bu grup içerisinde Faslı düşünür Habib Lahbabi, 'İslâm şahsiyetçiliği' adı altında, islam düşüncesinin belli tezlerine ve özellikle varoluşçuluk gibi kıta Avrupası felsefesine hakim belli fikirlere dayalı bir bakış açısı geliştirmiştir. Ne ki bu, İslâm felsefesinden ziyade Batı felsefesine yakın bir bakış açısıdır. Mağrib'in diğer bir tanınmış filozofu da, Marksizm de dahil olmak üzere bütün Batı düşüncesini iyiden iyiye tetkik etmiş ve nihayetle, yaşayan bir gerçek olan İslâm felsefesine dönmüş olan Cezayirli Muham-

med Arkun'dur. Hem geleneksel İslâm felsefesi okulları hem de İslâm'ın modernizm ile mücadelesi üzerine eserler kaleme almış olan Arkun, Şia ile diyaloga giren ilk çağdaş Sünni düşünürlerdendir. Yine, Fas'ın önde gelen düşünürlerinden, geleneksel İslâm'a ve tasavvufa yakınlığıyla bilinen Bin Abud, özellikle insanın tabiatı meselesiyle ilgilenmektedir. Bu düşünürün ilgi alanı, İslâm felsefesi öğretilerini dinamizme ağırlık vererek çağdaş insan gerçeğine uygulamaya çalışan Tunus'lu Bin Milad'ınkine oldukça yakındır.[15]

İran'da, İslâm felsefesi Ortaçağ'dan sonra da yaşayan bir gelenek olarak sürmüş ve günümüze dek gelmiş; hatta Safevî devrinde Mir Damad ve Molla Sadra gibi güçlü felsefecilerin ortaya çıkışıyla, felsefe bir canlanma sürecine girmiştir. 13./19. yüzyılda ikinci bir diriliş, Molla Ali Nuri, Haci Molla Hadi Sebzivari ve diğerleri[16] tarafından gerçekleştirilmiş ve bu gelenek Pehlevi devrinde de İslâm üniversitelerinde (*medreseler*) devam etmiştir. Fransız felsefesiyle tanışıklığı Kaçar devrine dek götürmek mümkünse de, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Avrupa felsefesi ve özellikle Descartes ve sonraları Bergson'da simgeleşen Fransız ekolü, modern üniversite ve kolejlerde Batı tarzı eğitime tabi sınıflar üzerinde etkin olmuştur. Avrupa felsefesinin etkisi, varoluşçuluğa da uzanarak, son yıllara dek sürmüştür. Bu arada, modern eğitim görmüş sınıflar arasında dahi, geleneksel İslâm felsefesinde büyük bir canlanma görülmüştür. Bu durum, İslâm felsefesi geleneğinin, özellikle Molla Sadra okulunun ciddi olarak çeşitli Avrupa düşünce okullarının meydan okumalarına karşı durabilecek bir fikri perspektif sunduğu gerçeğini ortaya koymaktadır.[17] Bugün İran'da Avrupa felsefesi araştırmaları İslâm rengine ve 'devrimci' bir kılıfa bürünmeden sürdürülemiyor olsa da, yaşanan tüm çalkantı ve dönüşümler arasında geleneksel felsefedeki canlanma günümüze dek hayatiyetini sürdürebilmiştir.[18]

İran'da İslâm felsefesinin dirilişinde etkin bir rol oynayan büyük filozof ve arifler arasında Seyyid Ebu'l-Hasan Kazvini, Seyyid Muhammed Kazım Assar, İlahi Kumşai, Allame Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabai ve Murtaza Mutahhari, Mehdi Hairi,[19] Seyyid Celaleddin Aştiyani ve Cevad Muslih sayılabilir. Bunların yanısıra, modern Batı düşüncesinin tehdidi ve İslâm'ın buna getirebileceği metafizik ve felsefi cevaplar üzerine fikir geliştiren alimler de olmuştur. Yine bazıları modern üniversitelerde okumalarına rağmen daha ziyade İslâm felsefesi ve metinleriyle ilgilenmiş; bunları inceleyip yayınlamaya çalışmışlardır. Bu

grup içerisinde, M. Hansari, M. Muhakkik, C. Felaturi, M.T. Danişpazuh ve S.C. Seccadi gibi isimler bulunmaktadır.

Avrupa felsefesi ile alakadar olan ve bu felsefenin ürünlerinin Farsça'ya çevrilmesi yönünde faaliyet gösteren kişilerden bazıları ise, R. Şafak, G. Sadıki, Y. Mehdevi ve Şerif Horasani'dir. Son 15-20 yıllık süre içerisinde bu ilim adamları, erken dönem Avrupa felsefesiyle ilgili son derece önemli çeviri ve araştırmalar yapmışlardır. M. Buzurgmer, N. Deryabenderi ve M. Rahimi gibi isimler ise, çağdaş Avrupa felsefesi üzerinde çalışmışlardır. Bunlardan ilk ikisi Anglo-Sakson felsefesi, üçüncüsü ise Fransız varoluşçuluğuyla ilgilenmiştir. Yine son zamanlarda, A. Ferdid ile birçok meslektaşı ve öğrencisi, fikirleri geleneksel İslâm düşüncesi ile karşılaştırılan Heidegger'e ciddi bir alaka göstermiştir. Aynı şekilde, bazı neo-Marksist düşünce türleri de kimi dikkatleri celbetmiştir. Bu bağlamda, birtakım Marksist tezlerle İslâm'ın popülist bir yorumunu birleştirmeye çalışan ve İran Devrimi'nde büyük felsefi ve siyasi etkisi bulunan A. Şeriati'yi de anmalıyız. Tabii özellikle M.Mutahhari gibi pek çok gelenekselci filozofun, Ali Şeriati'nin felsefi yorumlarına muhalefet ettiğini de belirtmeden geçmeyelim.

Diğer İslâm ülkelerinde olduğu gibi İran'da da son yıllar, eğitimli tabakalar arasında tasavvufa yönelişin büyük oranda arttığı bir dönem olmuştur. Nimetullahi ve Zehebi gibi bir çok önemli tarikat ülke çapında 1979'a kadar faal olmuş ve büyük felsefî öneme sahip pek çok tasavvufi eser vücuda getirmiştir. Bu bağlamda, Nimetullahi tarikatı şeyhi Cevad Nurbahş'ın hacimli eserleri özellikle dikkate değerdir. Nurbahş'ın tasavvufun çeşitli yönleri üzerine yazmış olduğu nispeten kısa eserlerin bir kısmı İngilizce ve Fransızca'ya da tercüme edilmiştir.

İran'daki felsefî faaliyet o denli geniştir ki, bütün yönlerini bu kısa yazıda belirtmek imkansız. Burada, felsefenin hem geleneksel okullarda hem de üniversitede öğretildiğini ve araştırıldığını; bu konuda her sene pek çok eserin yayınlandığını söylemekle yetinelim. İran ayrıca İslâm ülkeleri arasında, aktif bir felsefe akademisi kuran ilk ülkedir.[20]

İran'ın komşusu olan ve onunla aynı felsefi geleneği paylaşan Afganistan'da da, son zamanlarda tasavvuf alanında belirgin bir hareketlilik gözlenmektedir. G. Mayil Hirevi ve M.İ. Mübelliğ gibi alimler, Cami'nin ve İbn Arabi'nin metafizik okulunun araştırılmasına önemli katkılarda bulunmuşlardır. A.G. Revan Ferhadi vb. ise, L. Massignon gibi Avrupalı oryantalistlerin eserlerini ele alarak, tasavvuf öğretilerini derinleştir-

meye çalışmışlardır. Üniversite çevrelerindeki felsefî hareket, Batılı düşünce okullarının etkisi sebebiyle daha az çeşitliliğe sahip olmakla birlikte, az çok İran'daki durumla benzerlik göstermektedir.

Felsefi faaliyetin diğer İslâm ülkelerindeki durumla büyük benzerlikler gösterdiği Türkiye'de de, son yıllarda İslâm düşüncesine dair araştırmalarda belirgin bir artış ve bir İslâmi diriliş söz konusudur. Bu diriliş (en azından fikri anlamda), pekçok İslâm felsefesi eserinin yayınlanmasından ve Seyyid Said Nursi'nin eserlerine gösterilen yoğun ilgiden de açıkça anlaşılabilir. Türkiye'nin daha laik olan atmosferi, her türden felsefi eserin, islami referanslar dikkate alınmadan çevrilip modern eğitim çevrelerinde okutulmasına kapı açmıştır. Söz konusu çevreler üzerindeki Alman felsefesi etkisi, diğer müslüman ülkelerdekinden çok daha belirgindir.

Türk ilim adamlarının felsefeye katkıları, dar anlamda felsefi disiplinlerden ziyade tasavvuf ve bilim tarihi alanlarında olmuştur. Tasavvufun hakikatini çağdaş Türk toplumuna ve özellikle klasik tasavvuf eserlerini anlayamayan bugünkü gençliğe anlatmada A. Gölpınarlı, A. Ateş ve T. Yazıcı etkili olmuşlardır. Bilim tarihi alanında ise, A. Sayılı, E. Tekeli ve S. Ünver, İslâm bilimi ve onun felsefi anlamı üzerine çalışmalarda bulunmuşlardır. Yine M. Türker, A. Çubukçu, H. Atay ve diğerlerinin eserlerinde görüleceği üzere, İslâm felsefesi ve kelamı konusunda da önemli çalışmalar yapılmıştır. Bugünkü Türkiye'de felsefe alanında, geleneksel İslâm düşüncesiyle modern felsefe ve ideoloji biçimleri arasında açık bir kutuplaşma göze çarpmaktadır. Ülkedeki Marksizm, diğer İslâm ülkelerinden daha aşırıdır ve üniversitelerdeki durum, bunun göstergesidir.

Hind yarımadasında, Pakistan ve Bangladeş gibi iki İslâm ülkesinin yanısıra, Hindistan, Sri Lanka ve Nepal'de yaşayan on milyonlarca müslüman vardır. Felsefenin bu coğrafya parçasındaki hali, İslâm aleminin diğer yerlerindekinden çok farklıdır. Bölgedeki İngiliz hakimiyetinin bir sonucu olarak, Anglo-Sakson felsefe akımları büyük üniversitelerin felsefe bölümlerini köklü bir biçimde etkilemiştir ve bu etki hakimiyetini hâlâ sürdürmektedir. Bu bölgenin ilk siyasi ve sosyal reformcularından Sir Ahmed Han ve Muhammed İkbal, Batılı anlamda felsefeyle, Arap dünyasının 'reformcuları'ndan çok daha fazla ilgilenmişlerdir. Tüm Hindistan Felsefe Kongresi gibi felsefi kurumlar bağımsızlık dönemi sonrasına da taşınmış ve hem Hindistan hem de Pakistan Felsefe

Kongreleri, geçtiğimiz yıllar boyunca faaliyetlerini sürdürmüşlerdir.[21] Bu kurumlar, genellikle Batılı ve özelde İngiliz ve Amerikan felsefe okulları için bir zemin oluşturmuşlardır. Fakat İslâm düşüncesine duyulan ilgi, Pakistan'ın önde gelen fikir adamlarından merhum M.M. Şerif'in abidevi *A History of Muslim Philosophy* (*İslâm Felsefesi Tarihi*) adlı eseriyle daha da belirgin bir hal almıştır.

Avrupa felsefesi ve ürünleriyle ilgili daha eski kuşak Pakistanlı filozoflar arasında M.M. Ahmed, M.M. Şerif, A.C. Kadir ve K. Abdülhakim gibi isimler sayılabilir. Bu filozoflar ve özellikle M.M. Ahmed, bağlı bulundukları tasavvuf ve geleneksel İslâm içerisinde bu meselelere çözüm aramışlardır. Bunun yanısıra, Muhammed Hasan Askeri gibi, modern Avrupa felsefesini tamamen reddeden ve geleneksel bakış açısını izleyen az sayıda alim de mevcuttur. Bu yaşlı geleneksel filozoflar kuşağının en aktif talebeleri, Avrupa felsefesine de İslâm düşüncesine de hemen hemen aynı ilgiyi göstermiş; çalışmalarını belli alanlar ve konular üzerinde yoğunlaştırmışlardır. B.A. Dar, Kant'ı da içine alacak şekilde, Avrupa felsefesini belli başlı İslâmî düşünce okulları ile karşılaştıran bir çok eser ortaya koymuştur. Bununla Dar, Hind yarımadasındaki müslüman ve hindu bilim adamları arasında yaygın olan, Batılı ve Doğulu düşünce okullarını karşılaştırma ve sentezini yapma çabalarının bir örneğini sergilemektedir.[22] Yine, M.S.H. Masumi ve Said Şeyh, genç filozoflar olarak İslâm düşüncesiyle ilgilenmiş; Manzur Ahmed ise, sanat felsefesi ve karşılaştırmalı din felsefesi alanında faaliyette bulunmuştur.

Geleneğe ilgi duyan gençlerin rağbet ettiği, tamamiyle gelenekle ilgili olan ve İslâm dünyasında bir eşi bulunmayan *Rivayet* gazetesinden ve özellikle editörü Süheyl Ömer ile felsefeden çok tasavvuf üzerine yazan Cafer Kasımi'yi de burada zikretmeden geçmeyelim.

Pakistan'da, ülkenin hayatında da söz sahibi olmuş kimi düşünürler yetişmiştir. Bunlar içerisinde en önde geleni, uzun süre modern düşünce çerçevesinde sıkıştıktan sonra tasavvufun sinesine dönen ve İslâm düşüncesinin en derin yönlerini tasavvufi bir bakış açısıyla izah eden A.K. Brohi'dir. Yine, öncü bir eğitimci ve psikolog olan M. Ecmel'i de bu isimler arasında sayabiliriz. Ecmel İslâm aleminde, Batılı psikanaliz teknik ve teorilerini taklit etmek yerine, tasavvuf öğretilerine dayalı bir ruh bilimi kurmaya çalışan ilk araştırmacılardan biridir. Bu noktada, hem klasik İslâm felsefesinin dirilişiyle ve hem de İslâm'ın modern Batılı fikirlere dayalı yorumuyla iştigal eden Fazlur Rahman'ı da anma-

lıyız. Son olarak bu isimlere, gerçek anlamda bir filozof olmasa da, Şeriat'in gereği olarak İslâm'ın sosyal ve iktisadî felsefesini canlandırma meselesinde bütün Pakistanlı düşünürlerin en etkilisi olan, Cemaat-i İslâmî'nin kurucusu Mevlana Ebu'l-Ala Mevdudi'yi de ekleyebiliriz.

Hindistan'da da hemen hemen benzer eğilimler sözkonusudur. İslâmi entelektüel faaliyetin son dönemlerdeki merkezleri olan Delhi, Aligar, Lucknow ve Haydarabad'da bir kısım müslüman İslâm düşüncesinin canlandırılması konusunda faaliyet gösterirken, diğer bir kısım da Batı düşüncesi üzerine yoğunlaşmıştı. Buna ilaveten, bugünkü Hindistan'da müslüman cemaatin dini bir azınlık oluşu sebebiyle, İslâmî ve hindu geleneği karşılaştırma konusunda belirgin bir çaba göze çarpmaktadır. Bu tutumun örnekleri, M.H. Askeri ve M. Mucib'in yazdıklarında görülebilir. R.A. Rizvi, H. Abidi, H.S. Han, A. Masumi ve M. Abdülhak Ensari gibi müslüman alimler, Molla Sadra okulu da dahil olmak üzere İslâm felsefesinin klasik eserlerinin incelenmesi ve yayınlanması ile ilgilenmişlerdir. Mir Veliyüddin, tasavvuf geleneğinin yeniden yorumlanması ve daha iyi tanınması yönünde gayret sarfederken; Mir Vahiduddin, Abid Hüseyin ve K.G. Seyideyn gibi alimler ise, Batılı felsefe akımları ile İslâm arasındaki çatışma üzerine incelemelerde bulunmuşlardır.

Pakistan gibi Hindistan'da da, modern ve geleneksel bilim arasındaki çatışmadan doğan çevresel ve felsefi meseleler kadar, geleneksel İslâm tıbbı ve felsefesi konusunda da artan bir ilgiden söz etmek mümkündür. Delhi ve Karaçi Hamdard Enstitüleri ile bu merkezlerin kurucuları olan Hakim Abdulhamid ve Hakim Muhammed Said'in faaliyetleri; yine bu isimlerce kurulmuş Delhi'deki İslâmî Araştırmalar Enstitüsü ve Karaçi dışındaki Hamdard Üniversitesi gibi yan kuruluşlar, bilim alanında olduğu kadar felsefe alanında da büyük bir önemi haizdir.

Bangladeş'in felsefî hayatı, yakın zamanlara kadar Pakistan'a bağlıydı. Bu eğilim, bölünmeden sonra da sürmüş ve üniversite çevrelerinde Anglo-Sakson felsefe ekolünün öğretimi gücünü korumuştur. Fakat, A.C. Mia ve M. Abdülhak gibi genç alimler arasında İslâm felsefesine doğru bir ilgi hasıl olduğu da dikkatlerden kaçmamaktadır.

Singapur'u da kapsayan Malezya-Endonezya dünyasında son dönemler, yarı yarıya kaybedilmiş bir kültürel kimliği yeniden edinme çabalarına tanık olmuştur. Endonezya'da, bölgenin Arabistan ile olan tarihi bağlarının da etkisiyle, çoğu yeni-Vehhabi renkler taşıyan muhtelif

İslâmi 'öze dönüşçü' hareket ortaya çıkmıştır. Yine, tasavvufu diriltmeye yönelik ve hatta geleneksel ve mistik bir arkaplana sahip olduğu iddiasında bulunan ve her ne pahasına olursa olsun maneviyatı yaşamak için uğraşan; Batı'da pek çok taraftar kazanmış Subud gibi kimi modernist hareketlerden de söz edilebilir. Malezya'da tasavvufa yönelik ilgi canlanmış; İbn Arabi ve takipçilerinin daha entelektüel ağırlıklı okulu en büyük rağbeti görmüştür. Bilhassa tasavvufa duyulan bu ilgide en büyük rolü, özellikle Fansuri ve Raniri'nin eserleri hakkındaki pek çok çalışmaya imza atmış Seyyid Nakib el-Attas oynamaktadır. Aynı ailenin diğer bir üyesi, Singapur'da yaşayan Seyyid Hüseyin el-Attas ise tamamen farklı bir yol izlemiş;(*) 19. yy. Avrupa felsefesi yerine Asya'nın geleneklerinden türetilmiş felsefî prensiplere dayalı, sahih bir sosyal bilimler okulu kurmaya çalışmıştır.

Son olarak, Doğuda Sudan'dan Batı'da Nijerya ve Senegal'e kadar uzanan İslâm toprakları hakkında da bir kaç söz söyleyelim. Bu topraklarda, üniversitelerdeki felsefi faaliyet, her bölgenin yaşadığı sömürge tecrübesinin bir sonucu olarak, İngiliz veya Fransız düşünce okullarına göre oluşmuştur. Ancak Senegal gibi pek çok yerde faal tasavvuf hareketleri; diğer bazı yerlerde ise, Şeriat'in buyruklarının şiddetle uygulanması amacını güden birtakım dirilişçi akımlar mevcuttur. Nijerya'daki İslâm üniversiteleri, İslâm felsefesinin diriltilmesi yönünde mesai harcarken; Ahmedu Bo gibi düşünürler de, Afrikalı bir İslâmi irfan tesis etmeye uğraşmışlardır.

İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana hemen hemen bütün İslâm ülkeleri siyasi bağımsızlıklarını kazanmışlardır; ancak şimdi pozitivizmden Marksizm'e dek uzanan, kültürel ve felsefî bir başka sömürgecilikle mücadele etmektedirler. Bu düşünce türlerinin yayılımına paralel olarak Şeriat, tasavvuf, kelam ve geleneksel felsefeden oluşan geleneksel İslâmi düşüncede de bir canlanma gözlenmektedir. Yine de söz konusu unsurlara duyulan ilgi, her yerde aynı boyutta değildir. Modern Batılı düşünce şekilleri ile İslâm geleneği arasındaki mücadelede, meseleleri çok daha derinliğine kavramak gibi, üstesinden gelinmesi

---

(*) Bu iki yazardan Nakib el-Attas'ın *Modern Çağ ve İslami Düşünüşün Problemleri* adlı eseri, yayınevimiz tarafından yayınlanmıştır. (Çev. M. Erol Kılıç) İst. 1989. İkinci yazar Seyyid Hüseyin el-Attas'ın *Rüşvet* adlı eseri ise, C. Cerit'in çevirisiyle Pınar Yayınları'ndan çıkmıştır; 1988. (çev.)

gereken pek çok şey vardır. Ancak yavas yavaş, İslâmî ve hakiki bir entelektüel perspektife sahip, modern bilim ve felsefenin tehditlerine karşı İslâmî cevaplar üretme çabası içerisinde olan fikir adamları da yetişmektedir. Onca siyasi 'fundamentalist' akımın anti-entellektüel eğilimlerine rağmen, bu kişilerin faaliyeti gelişmeye ve etkisini artırmaya devam etmektedir. Bu insanların ortaya koyduğu verimler, son zamanlarda İslâm alemindeki felsefî çalışmaların belki de en önemlileridir. Onlar, hikmet veya sophia'nın en saf halini özünde taşıyan İslâm'ın iman kalesinin fikri savunmasını yapmaktadırlar. Bu da, imanın hayata geçirilmesi ve öğretilerinin modern dünyanın İslâm alemine yöneltiği tehditlerin hepsini cevaplandıracak kudretteki savunma araçlarının bulunması ile mümkün olacaktır.

NOTLAR

[1] Usul, kelam ve ırfan (marifet) gibi alanlardaki okulları kastediyoruz.

[2] Genel İslâm felsefesi üzerine bkz. Corbin, Şerif Fahri ve Nasr'ın daha önce bahsedilen eserleri. Konunun fikri birozeti için bkz. Bizim *Islamic Life and Thought*, 6. Bölüm.

[3] Bkz. H. Corbin, 'The Force of Traditional Philosophy in Iran Today', *Studies in Comparative Religion* (Winter 1068), sh.12-26' ayrıca bizim *Islamic Philosophy in Contemporary Persia; A. Summary of Activity During the Past Two Decades*,Salt Lake City, 1972.

[4] Reformcu olorak adlandırılan bu kişiler için bkz. A. Hourani. *Arabic Thought in the Liberal Ages*, Oxford, 1902 ve K. Cra.gg, *Counsels in Contemporary Islam*, Edinburgh, 1968.

Özellikle tasavvuf alanındaki belirgin faaliyete rağmen, bu şimdiye kadar gerektiği kadar araştırılmamıştır. Bu modernist ve reformcuların ortodoks bir eleştisi için Bkz. M. Cemile, *Islam and Modernism*, Lahore, 1968.

[5] Bkz, bizim The Pertinence of Studying Islamic Philosophy', *Islamic Life and Thought*, 12. Bölüm.

[6] Bugün 10. yüzyıl İngiliz felsefesi, İngiltere'den daha kuvvetli bir şekilde Hindistan üniversitelerinde öğretilmektedir.

[7] Bkz. M. Berger, *Islam in Egypt Today*, Cambridge, 1970 ve A. Bannerth, "Aspects de la Shadhiliya', *Melanges de l'Institut Dominicain des Etudes Orientales* (Kahire) 2 (1972) 248 vd.

[8] Bkz. M. Lings, *A Sufi Saint of the Twentieth Century*.

[9] Allame Tabatabaî gibi geleneksel İslâm felsefesinin çağdaş temsilcilerinin eserleri giderek Batı'da bile tanınmaya başlamıştır. İran'da ise Molla Sadra okulu etkisini sürdürmektedir. Bu okul, Pakistan ve Hindistan'a da bir ölçüde sirayet etmiştir.

[10] İbn Sina'nın bininci yıldönümü kutlamalarının belki de en önemlileri 1952 ve 1953'te Mısır, Irak, İran ve Hindistan'da yapılmıştır. Bu münasebetle, bu müslüman Meşşai filozof hakkında yüzlerce kitap ve makale yayınlanmıştır. İran ve Irak'ta basılanlar arasında bkz. *Millenaire d'Avicenna, Congres de Baghdad*, Kahire, 1952, Z. Safa (ed.); *Le Livre du millanaire d'Avicenna*, 4 cilt, Tahran, 1953. Mısır'daki faaliyetlerin bir dökümü için bkz. A.A. Anawati'nin *Melanges de l'Institut Dominicain*'deki çeşitli yazıları. Arap dünyasında son yıllardaki felsefî çalışmalar hakkında bkz. *El-fikrü'l-felsefi fi ma'at 'am*, Beyrut Amerikan Üniversitesi yayını, 1962.

[11] Vehhabi Selefi düşünce çizgisi ve geçmişi hakkında, bu hareketin teorik yönünü inceleyen M.M. Anawati'nin *Introduction a la theologic musulmane*, Paris. 1948.

özellikle sh. 447 vd.; H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki el-Din Ahmad B. Taimiyah*, Kahire, 1984.

12. Müslüman Kardeşler hakkında bkz. M. Hüseyini, *The Muslim Brethren*, Beyrut, 1956; ve B.P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, Londra. 1969.

13. Bu ilgi çekici kişi hakkında bkz M Lings, *A Sufi Saint of the Twentieth Century.*

14. Magrib'deki Murabıtlık hakkında bkz. O. Dupont ve X. Copolani. Les Confrerie religieuses musulmanes, Cezayir, 1897; ve E. Dermenghem, Le Culte des saints dans l'Islam magrebin, Paris. 1954.

15. Son dönemin bu İslâm okulu üzerine yalnızca Batılıların değil, müslümanların da dikkatini çekme amacında olan Corbin, Izutsu, Nasr ve diğerlerinin çabaları nihayet meyvelerini vermeye başlamıştır.

16. Önceki bölümde anılan eserlere ek olarak bkz. M. Mohakkik ve T. Izutsu, *The Metaphysics of Sabzavari*, Delmar (N.Y.), 1975.

17. Bkz, bizim *Islamic Philosophy in Contemporary Persia.*

18. Bkz. S.M.H. Tabatabai'nin önsözü *Shi'ite Islam*, çev. S.H. Nasr, Albany (N.Y.), 1975.

19. Mehdi Hairi, geleneksel bir tarzda eğitilip Batı felsefesini de bütünüyle kavramış belki de tek İslâm felsefecisidir. Bkz. onun *Knowledge by Presence*, Tahran, 1983.

20. İran Kraliyet Felsefe Akademisi İslâm felsefesi, mukayeseli felsefe ve İslâm düşüncesi üzerine benzeri çeşitli eserler yayınladığı gibi, yılda iki kez *Sophia Perennis* dergisini ve İran'da yayınlanan felsefi eserlerin yıllık bır bibliyografyasını da yayınlamaktaydı. Devrimden sonra, dergi yayınını durdurmuştur. Ancak akademi, İran İslâm Akademisi adıyla faaliyetine devam etmektedir.

21. Bkz. R.V, de Smet, *Philosophical Activity in Pakistan*, Lahor.1961.

22. Temkinli konuşursak, bu çabaların bir kısmı başarısızlığa uğramıştır. Bkz. bizim 'Metaphysics and Philosophy East andWest', *Islam and the Plight of Modern Man*, sh. 27-36. Amerikan asıllı olmasına rağmen Pakistan'la kaynaşmış olan Meryem Cemile'nin yazıları, İslâm dünyasından Batı'ya yöneltilmiş en keskin eleştiriler arasındadır. Cemile, İslâm aleminin büyük bir kısmının fikri atmosferini kirleten güya Doğu-Batı düşünce sentezi gibi görüşler ve yüzeysel karşılaştırmaların her zaman karşısında olmuştur.

Onikinci Bölüm

İSLÂMİ EĞİTİM İLKELERİ IŞIĞINDA FELSEFE EĞİTİMİ

Önceki bölümde görüldüğü üzere, oldukça karışık bir manzara arzeden felsefe alanında önemli sorunlardan biri de İslâm dünyasında felsefe öğretimidir. Ancak felsefenin nasıl öğretilmesi gerektiğini tartışmadan önce, öğretilip öğretilmemesi gerektiğine bir açıklık kazandırmalıyız. Çünkü İslâm aleminde, eğitimci konumundakiler arasında bile, felsefenin öğretilmeye değip değmeyeceğinden kuşku duyan; hatta buna tamamıyla karşı çıkan bir çok kişi bulunmaktadır. Elbette 'felsefe' derken modern, Batılı anlamda felsefeyi kastediyorsak, bunun müslüman öğrencilere; özellikle de İslâm felsefesi geleneğine hiç aşina olmayanlara öğretilmesinin gerekliliği tartışma götürür. Fakat felsefenin çok anlamlı bir kavram olduğu hatırlanırsa, bu isimle anılmasa da felsefenin öğretilmediği bir eğitim sistemi düşünmek pek mümkün görünmemektedir. Bugün öğrenciye, 17. yüzyıl Avrupa felsefesinin gerçekliğin doğasına ilişkin belli varsayımlarını kabul etmeden modern fiziği ya da kimyayı; 19. yüzyıl Avrupa felsefesinin doğurduğu değişim, süreç ve evrim gibi farazi fikirleri göstermeden de biyolojiyi öğretmek, imkansızdır. Yine temel mantık bilgisi olmadan klasik İslâm kelamını öğretmek de aynı şekilde beyhude olacaktır. Aslında klasik İslâm eğitiminde de öğren-

ciye bir tür felsefe öğretilir; burada felsefeden kastedilen, hem bir dünya görüşü hem de fıkhın da içinde bulunduğu çeşitli ilimlerde uygulanabilecek bir düşünce metodudur. Dolayısıyla, belirttiğimiz anlamda bir felsefeye sahip olmadıkça, bilginin aktarılabilmesi ve resmi bir eğitim sisteminin meydana getirilmesi imkan ve ihtimal dışıdır. Bu yüzden mesele, müslüman öğrencilere felsefenin öğretilip öğretilmemesi değil; ne tür felsefe ya da felsefelerin öğretilmesi ve mevzuya hangi açıdan yaklaşılması gerektiğidir. Bu noktanın ihmal edilmesi sonucunda, İslâm aleminin her yerinde eğitim kurumlarında sayısız sorun ortaya çıkmış ve modern dünyanın müslümanlara yönelttiği felsefi tehdidi karşılayabilecek düzgün ve tutarlı bir İslâmi eğitim sistemi oluşturulamamıştır.

Şu halde felsefe öğretilecekse, öncelikle 'felsefe'yle ne kastettiğimize ve ne tür felsefe veya felsefelerin öğretilmesi gerektiğine karar vermek durumundayız. Çoğu okumuş ve modernleşmiş müslüman için bu terim sadece Batı Felsefesi; yani, özellikle Descartes, Leibniz ve Malebranche'dan Locke, Hume, Kant ve Hegel yoluyla çeşitli varoluşçuluk okullarına, oradan da pozitivizm ve Marksizm'e kadar uzanan bir çizgi anlamına gelmektedir. Batılılaşmış müslümanların birçoğu İbn Sina veya Farabi adlarını duymuş olsa bile, bu kişilerin gerçekte ne söylediklerinden bihaberdir. Modern eğitimle tanışmamış pek çok geleneksel müslüman içinse felsefe, hâlâ peygamber ve veliler aracılığıyla aktarılan hikmet manasını taşımaktadır. Ümmetin, Abdülvehhab ve diğerlerinin 12./18. ve 13./19. yüzyılda yürüttükleri rasyonelleştirme hareketinden etkilenmeyen eğitimli geleneksel kesimi için felsefe, yine, eskiden olduğu gibi geleneksel *felsefe*dir. Günümüzdeki eğitim ve felsefe anlayışına tabi olanların pek azı, bu hikmet'e de kaynaklık eden *felsefe*nin hakiki anlamda felsefe olduğunun; tabii ve matematik ilimlerde olduğu kadar köklerini Kur'an'dan alan tefsir, kelam, hadis, usul, fıkıh ve tasavvuf gibi ilimlerde de bulunduğunun farkındadır.

'Felsefe'yle neyi kastettiğimizi daha iyi ifade edilmek için söz konusu kutuplaşmayı biraz daha açımlamak gerekmektedir. Felsefeyi sadece Batı felsefesinden ibaret bir şey saymak ya da felsefi meselelerde en bilgili birtakım müslüman "reformcular'ın bu felsefeye övgü düzmelerini kabul etmek mümkün değildir. Bu tavır içinde olanlardan Muhammed İkbal, Avrupa felsefesinin belli türlerini öylesine ciddiye almıştır ki, *Cavidname*'sinde Mevlana'nın rehberliğinde gezerken Nietzche'ye rastlar ve şöyle der:

Dedim ey Rumi, 'Kim bu çılgın adam?'
Dedi, 'Budur en arif Alman.'

Yine de, İslâmi açıdan modern felsefenin çoğu küfür olmakla birlikte, felsefeyi tümden küfür addetmek ve onu anlamayı reddetmek, entelektüel anlamda başarısız ve dürüstlük dışı bir harekettir. Bu tür bir davranış şu açıdan da yanlıştır ki Batılı felsefe dönüp dolaşıp bin değişik kapıdan içeri girer ve müslüman öğrenciler de bu yanlış tezlere karşı gerçek ve özlü bir eğitimle uyarılmadıkları için, bu fikirleri kabul etmek durumunda kalırlar. Bu sebeple yapılması gereken, felsefenin kendisini İslâmî bakış açısıyla tanımlamak ve sonra da bugünkü felsefenin anlamı veya anlamlarını bu perpektifle yeniden ele almaktır.

Kur'andaki *el-hikme* tabirinin sadece bir yönünü sergileyen İslâmi düşünce geleneğinin son derece zengin ve çeşitli olduğu doğrudur; ne ki İslâm'la yoğrulmuş çeşitli fikri geleneklerin hepsinin birlik (*vahdet*) ilkesine uyduğu da bir gerçektir. Bu yüzden 'felsefe' kavramını, *tevhid*'e götüren ve eşyanın tevhide dayalı tabiatının bilgisi anlamında kullanarak, kökeni gayri islami de olsa ona İslâmi bir derinlik kazandırabiliriz. Geleneksel İslâm filozoflarının "felsefe nübüvvet kandilinden yayılan bir ışıktır" şeklindeki[1] görüşleri, belirli bir öğretinin İslâmîliğinin ölçütü olarak tevhid'i esas aldıklarını göstermektedir. Her halükarda 'felsefe', fikri canlılığı korumak için İslâmi standardlara göre yeniden tanımlanabilir, ancak bunun aynı zamanda vahye ve ana tevhid öğretisine bağlı olması sağlanmalıdır.[2] Her şeyden önce, felsefenin öğrencilerin zihinlerinde, halihazırda şüphecilik, vesvese, insanın Allah'a karşı isyan eden bir varlık olarak ferdi gayreti, filozof olarak adlandırılan belirli bir tür insanın idealleştirilmesi biçiminde hüküm süren yanlış çağrışımları giderilmelidir. Bunun yerine hikmet, evrensellik, tefekkür ve Hakikat'ın yalnızca insanüstü niteliği fikrinin değil, onun başlıca geleneksel yol-yordam ve üsluplarının da yerleştirilmesi gereklidir. Bu sayede felsefe, Descartes'dan beri Batı felsefesinde yapıldığı gibi hakikatın bireyci bir yorumu olmaktan çok, Doğu'da daima görüldüğü üzere ebedi bir düşünce perspektifiyle özdeşleşecektir.

Müslüman öğrencilere felsefe öğretilirken sadece İslâmi bakış açısının anlamı değil, bütün bir İslâmi düşünce geleneği derinliğine anlatılmalıdır. Öğrenci, Kant, Descartes, hatta modern Batı felsefesinin gözlükleriyle Eflatun ve Aristo'yu öğrenmeden önce, İslâm felsefesi ve di-

ğer bağlantılı disiplinlerde sağlam bir temel kazanmalıdır. Müfredatı düzenleyenler ise, olabildiğince geniş bir perspektife sahip olmak ve geçen yüzyılın İslâmi düşünce hayatını tek bir boyuta indirgeyen köstekleyici saldırıları aşmak zorundadır. Planlamacılar veya öğretmenler fıkıhçı ve kelamcılara kendilerini yakın hissetmekte, buna karşılık felasife kelimesinin teknik anlamında filozofların ya da sufilerin mantığa ve onun taraftarlarına getirdikleri eleştiriler pek rağbet görmemektedir. Eğer müslüman öğrencilerin modern disiplin, ideoloji ve görüşleri, manevi yönlerini kaybetmeden göğüslemelerini sağlayacak başarılı bir felsefe müfredatı oluşturulacaksa, İslâm düşünce geleneğini bütünüyle aktarılmalı ve bu perspektifin daraltılmasından özenle kaçınılmalıdır.

Hatta İbn Sina ve el-Biruni,[3] Gazalî ve İbn Rüşd,[4] Nasreddin Tusi ve Sadreddin Konevî[5] vb. bir çok alim arasında cereyan eden; farklı İslâmi düşünce ve felsefe okulları arasındaki büyük tartışmalar ve bunların önemi de anlatılmalıdır. Aslında, müslümanların Farabi, İbn Sina veya el-Biruni gibi dünya çapında ilim adamları ve düşünürler yetiştirdikleri İslâm asırlarında farklı perspektifler arasındaki bu tür tartışmalar, İslâmi geleneğin dünya görüşü içerisinde gerçekleştirildiği için İslâm'a zarar vermemiştir. Bu sebeple öğrenci, bu zengin geleneği öğrenmeye teşvik edilmeli; İslâm düşünce geleneğini sadece tek bir yoruma açık monolitik bir yapı olarak algılamasının önüne geçilmelidir. Bu tür bir perspektif yalnızca zihni öldürür ve yabancı fikirlerin İslâm dünyasına daha kolay girmelerini sağlayacak bir pasiflik doğurur.

İslâmi düşünce geleneği, bütün olarak ve İslâm tarihi boyunca geliştiği şekilde öğretilmelidir. İslâmi düşüncenin sahih anlamda dirilişi açısından, bu düşüncenin Abbasi devri sonunda bittiğini iddia etmek kadar zararlı bir görüş daha yoktur. İslâm tarihini bu tarzda yorumlamak, İslâm medeniyetini kendi medeniyetlerinin gelişim seyri içinde bir safha olarak gören oryantalistlere ait bir özelliktir. Bu itibarla, söz konusu kanaatin kimi müslümanlarca da tasdik edilmesi oldukça şaşırtıcıdır; zira bu, İslâm medeniyetinin ihtişamına ve sahihliğine son derece ters ve alenen yanlış bir düşüncedir. Bu fikir, geçmişte belli bazı çevrelerde milliyetçi maksatlar veya siyasi oportünizm uğruna kullanılmıştır, ancak bugün savunulamaz haldedir.[6] Sultan Ahmed veya Şeyh Lütfullah Camii'ni inşa eden bir medeniyet, nasıl olur da çürümekle itham edilebilir? Ya da fikir planında, kim Mir Damad veya Molla Sadra'nın kendi çağdaşlarından daha az önemli metafizikçiler olduklarını ileri sü-

rebilir? İslâm düşünce geleneğinin sunumunda, elbette, 19. ve 20. yüzyıl Avrupa tarih araştırmalarının türettiği bu yanlış 'çürüme' fikri terkedilerek, geleneğin günümüze kadarki bütün aşamaları ele alınmalıdır. Hatta, hakikaten varsa, entelektüel faaliyetin olmadığı dönemler de bu sunum içerisinde tartışmaya açılmalıdır. Çağdaş bir metafizikçi ve İslâm düşüncesi üstadının dediği gibi, müslümanların "hazinelerin üzerinde uyudukları" İslâm topraklarından olduğu kadar, Şeyhü'd-Darkavi, Hace Molla Hadi Sebzivari veya Ferengi Mahal gibi geçen iki yüzyılda İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinde geleneksel İslâm düşünce geleneği okullarının bir kısmına hayat kazandıran kişilerden de söz edilmelidir. Aslında haklarında çok şey yazılıp söylenen reformcuların da, İslâm düşünce geleneği ışığında yeniden değerlendirilmesi şarttır.

Müslüman öğrenci, İslâmi düşünce geleneğini genel hatlarıyla kavradıktan sonra, yalnızca Batılı değil Doğulu felsefe okullarını da öğrenmelidir. Doğunun felsefi öğretilerinden çok Modern Batı felsefesinin doğasında bulunan şüphecilik için, İslâm felsefesi gibi yalnızca Mutlak'a dayanan ve O'na ulaşmanın yolunu arayan hikmet manasında felsefeden daha iyi bir panzehir olamaz. Aslında söz konusu ögretiler, bir anlamda, "Şüphesiz Allah'tan geldik, yine O'na döneceğiz" (Bakara, 156) ayet-i kerimesinin çeşitli yorumlarıdır. Daha da ötesi; müslüman öğrenci İslâm dünyası ve iktidar sahibi Batılı felsefe ve ideolojilerin yanında, derin fikri geleneklere sahip başka medeniyetler de bulunduğunun farkında olmalıdır.

Doğu'nun yanısıra, eski Yunan felsefesi ve onun Mısır ve Mezopotamya'daki kökenleri de, Batı düşüncesinin bir parçası olarak değil fakat müslüman düşünürlerin ele aldıkları tarzda, bağımsız olarak öğretilmelidir. Çoğu müslüman modernistin Yunan felsefesini tamamiyle Batılı gözlüklerle görmesi, gerçekten gariptir.[7] İkbal, Eflatun'u 'koyunun biri' olarak adlandırırken, İslâm fizoflarının Eflatun ve Pisagor'un İslâmî tevhid öğretisini teyid ettikleri yönündeki yorumlarından çok, Nietzsche'nin yorumuna itibar etmiş olmaktadır. Yunan düşüncesinin İslâm düşünce geleneğine göre ve Batılı yorumdan bağımsız olarak incelenmesi, Yunanlılar'ı detaylı bir biçimde inceleyen Jaspers ve Heidegger'in ya da Kant ve Hume'dan öncesini felsefe saymayan pozitivistlerin düşüncelerinin içinde yer aldığı modern Batı felsefesinin İslâm'la karşılaştırılması açısından da önem taşımaktadır.

İslâm dışı düşünce okullarının öğretimine, özellikle de Avrupa'nın Ortaçağ ve sonrası Hıristiyan ve Yahudi ağırlıklı felsefesine önem vermelidir. Felsefe derslerinde, yalnızca İslâm düşüncesine çok yakın görüşler serdetmiş olan St Bonaventure, St. Thomas, Dun Scotus, Maimonides ve İbn Gabirol gibi Ortaçağ bilginlerine değil, bu isimlerin temsil ettiği okulların sürdürücülerine de dikkat çekilmelidir. Hıristiyan ve Yahudi düşüncesini Ortaçağ'a sıkıştırıp, bugün yapıldığı gibi hemen seküler felsefeye atlamak yerine, bu okulların sadece Suarez ve Spinoza ile değil, 20. yüzyılda E. Gilson, J. Maritain, H.A.Wolfson ve D. Hartman[8] gibi bilginlerce de sürdürüldüğü belirtilmelidir. Bu öğretimin amacı, modern Batı felsefesiyle karşılaşır karşılaşmaz ayakları yerden kesilen müslüman öğrenciye, Batı'da din her ne kadar güçten düşmüş olsa da dini ya da 'nebevi' felsefenin bir çok yoldan İslâm'a benzediğini ve Allah'ın vahyine dayanarak günümüze dek geldiğini göstermektir. Elbette yine bu amaçla, geleneğe karşı olmasına rağmen hâlâ 'Hıristiyan' olan Teilhardcılık gibi felsefeler de bilgi olarak öğretilebilir.

Ve nihayet, Batı felsefesinin gelişimi içerisinde 'anti-felsefenin antitarihi' diye anılan; Avrupa düşüncesinin kıyısında kalan ve ne Batı ne de İslâm üniversitelerinin standart Batı felsefe tarihi metinlerinde yer alan, daha geleneksel felsefi okullar da öğretilmelidir. Son zamanlarda yapılan araştırmalar, Hermetisizm, Kabbala ve Gül-Haç hareketi gibi antirasyonalist felsefe okullarının, sanılanın aksine Rönesans sırasında, hatta 17. ve 18. yüzyılda son derece etkili olduğunu göstermiştir. Hatta Hermetisizm ve benzeri okulların deneysel bilimin doğuşunda belli bir dereceye kadar rol oynadığı, şüphe götürmeyecek bir gerçektir.[9] Giordino Bruno, Paracelsus, Basil Valentine, Robert Fludd gibi pek çok isim, bilim açısından, daha önceleri herkesin inandığı rasyonalist açıklamalardan çok daha fazla önem kazanmaya başlamıştır. Müslüman öğrencilerin bu unsurlardan haberdar olması önemlidir; çünkü bu felsefe okulları hem yapısal anlamda, hem de tarihi kaynaklar itibariyle İslâm düşünce okullarıyla bağlantılıdırlar.

Sonraki asırlara gelince; sözde-felsefenin red ya da nefret ettiği kayıp *sophia* arayışlarının bir parçası olarak, çağdaş Batı'da da büyük ilgi çeken Jacob Böhme, filozof yönüyle Goethe, Schelling, von Baader, St. Martin ve diğer pek çok kişi hakkında doyurucu bilgiler verilmelidir.[10]

Okumuş müslümanlar için şüphecilik ve şüphenin anakaynağı Batı düşüncesi olduğu içindir ki, müslüman öğrencinin öncelikle bu

alanda Batı'nın kendi içindeki eleştirileri öğrenmesi gereklidir. Yılan ısırmasının şifasının yine yılanın zehiri olduğu söylenir. Aynı şekilde, çağdaş düşüncenin aksine -bütün kazaların olmasa da- nitelikçe modern olanın esasını oluşturan yanlışlıkların en kuvvetli ilacı da yine Batı'nın kendi içinde yaptığı eleştirilerdir. Şüphesiz bu anlamda Doğu'nun da kuvvetli eleştirileri olmuştur; ancak bu eleştiriler, ya Doğulular genelde Batılılaşma sürecinin etkisinde bulundukları için oldukça zayıf kalmış ya da Batı düşüncesi içindeki işleyiş hakkında yeterince bilgi sahibi olunmadığı için meselelerin özüne nüfuz edememiştir. Doğu'dan derin bir eleştiri örneği olarak, Hind metafizikçisi ve bilgini A.K. Coomaraswamy'nin eşsiz yorumlarının bu duruma bir istisna teşkil ettiği söylenebilir.[11]

Batı'dan gelen eleştiriler, modern düşüncenin yapısına ilişkin daha tam ve bütüncül eleştirilerdir. Bu tür eleştiriler, R. Guenon'un *Oriental Metaphysics* (Doğu Metafiği), F. Schuon'un *Logic and Transcendance* (Mantık ve Aşkınlık)[12] gibi eserlerinde görülen, geleneksel otoriteye dayalı ve geleneksel metafizik ve felsefenin bilgisi içinden filizlenen yetkin izahlardır. Yine bir çok Batılı düşünür bu eleştirilerle, Avrupa felsefesinin Rönesans'tan beri koparıldığını düşündükleri ana damarını, Hakikat'ı yeniden arama gayesini gerçekleştirmekte; modern düşünce ve felsefenin doğasında mevcut 'hastalık'ı da bir tanım getirmektedirler. Filozoflar kadar edebiyatçılar ve bilim adamları da vardır bu insanlar arasında: Fransa'da H. Corbin, G. Durand ve A. Paivre, İtalya'da E. Zolla, Amerika H. Smith ve T. Roszak vd. Bu gruptan E. Gilson, Thomist ontoloji ve epistemoloji açısından Batı felsefe tarihleri yazmış ve Batı felsefe tarihinde felsefenin rolünün, Varlık'ın araştırılmasından ya da Bir'in tek başına *ne olduğu*nun tefekküründen, basit bir mantık çalışmasına dönüştüğünü göstermiştir.[13] Müslüman öğrenciye Batı felsefe tarihi öğretilirken bu eleştiriler de sunulmalıdır ki, modern felsefenin çoğunun duçar olduğu agnostisizm ve kuşkunun yokedici etkilerinden kendini koruyacak fikri donanıma sahip olabilsin.

O halde felsefe öğretiminde İslâm felsefesi merkeze alınmalı; diğer felsefe okulları da ona bağlı bir şekilde öğretilmelidir. Tabii ki 'İslâm felsefesi' derken sadece tarihini kasdetmiyoruz. Felsefeyi tamamen felsefe tarihine indirgemek, modern ve gayri-İslâmi bir yöntemdir. Gerçekte bu yöntem, belli başlı büyük medeniyetlerin hiç birinin perspektifini uyacak bir şey değildir. Bu tür medeniyetlerde felsefe, belirli bir düşün-

ce tarzına adını veren ve böylelikle mesela Kartezyenizm, Hegelcilik, vb. diye adlandırılan -ardından gelen filozof tarafından hemen eleştirilip reddedilen- bireylere endeksli bir bakışla özdeşleştirilemez. Aksine felsefe, asırlar boyu süren; üretkenliği engellemeksizin o gelenek içinde Hakikat'a ulaşmada bir vasıta olarak hayatiyetini koruyan fikri bir perspektif demektir. Geleneksel düşünce okullarına adlarını veren düşünürler, bireylerden çok 'fikri işlevler' olarak görülür. Bu durumun benzeri, Hıristiyan Batı'da da görülmüş; yüzyıllarca herkes Augustinci, Thomist veya Palamite teoloji ve felsefe okullarını takip etmiş ve fikri perspektifler bireysel düzlemi aştıkça, Hıristiyan felsefesi canlı kalmaya devam etmiştir. Geleneksel Hind ve Çin medeniyetinde de durum aynıdır; tarihi ya da mitolojik bir bilgenin ismiyle anılan hikmet ve felsefe okulları, kurucularının veya müridlerinin ömürlerini aşarak, uzun zamanlara yayılan insanüstü bir düzene ve fikri perspektife dönüşmüştür.

İslâm felsefesi, müslümanların yazdıkları, ancak Batılı modelleri esas alan pek çok eserde de görüldüğü üzere bireysel filozoflar tarihi olarak değil, morfolojik bir biçimde öğretilmelidir. İslâmi düşünce, geleneksel usule, kelama, meşşai (Aristocu) ve işraki felsefe okullarına, marifet veya irfana (teorik ve doktriner tasavvuf) ve son olarak da Sadreddin Şirazi'nin ismiyle bir anılan *el-hikmetü'l-mütealiye*'ye ayrılmalıdır. Daha sonra bu okulların her biri, sünni ve şiî usul, Mutezili, İsna Aşeri ve İsmaili kelam, doğu ve batıdaki meşşaî felsefe okulları gibi geleneksel tasniflere göre sınıflandırılmalıdır.

Yine her okul, kendi geleneksel tarzı içerisinde; yani önce ilkelerinin Kur'an ve hadisle ilişkisini, sonra da bu ilkelerin uygulanması ve gelişimini inceleyen bir yöntemle öğretilmelidir. Her okulun tarihi gelişimi, ancak fikri yapı öğretildikten sonra verilmeli; günümüze dek varlığını sürdüren tarihi okullar belirtilmelidir. Mesela Mutezile okulu öğretilirken, bu okulun doktriner ve felsefi tarihi Kadı Abdülcabbar ile 5./11. yüzyılda bitirilmemeli; daha sonraları Yemen'deki Zeydiler'le, bu yüzyılda el-Ezher'deki kelamcılar arasında dirilişi de ele alınmalıdır.

Aynı şekilde, genelde yapıldığı gibi, meşşai felsefenin gelişimi İbn Rüşd'le bitirilmemeli; Batılı kaynakların benimsediği bu tutumdan ziyade, İbn Rüşd'ün *Tehafutu't-tehafut* kitabı üzerine Osmanlı döneminde yapılan tenkitleri, meşşai felsefenin Doğu'da Nasreddin Tusi ve Kutbeddin Şirazi tarafından yeniden canlandırmasını, İbn Sina okulunun günümüze dek sürmesini ve İran, Pakistan ve Hindistan'da bu okul üzerine yü-

rütülen çalışmaları da ihtiva eden bir bakış geliştirilmelidir. Aynı yaklaşım diğer okullar için de sergilenmelidir.

Elbette bu, İslâmi düşünce hayatının günümüzdeki bilgi durumu bütünsel olarak değerlendirildiğinde, hiç de kolay bir iş değildir. Bütün İslâm dünyası düşünüldüğünde, bu okulların her birinin gelişimi hakkında detaylı bir bilgi sahibi olmak mümkün görünmemektedir. Belki en fazla, Malezyalı araştırmacılar için kendi bölgelerindeki kelam okullarını, Faslı araştırmacılar için de İbn Arabi okulunun gelişim tarihini incelemek mümkün olacaktır. Ne yazık ki bugün bütün bu bilgilerin bir araya getirildiği bir araştırma merkezine ya da bir esere sahip değiliz. Yine de bugünkü müslüman öğrencilere, zaman ve mekan boyutunda İslâm düşünce hayatının tam ve bütüncül bir görünümüne sahip olmalarının önemi kavratılırsa, bu okulların öğretimindeki vasıtaların temini o denli zor olmayacaktır. Bu tür bir öğretimdeki metod, önce bu okulların ilkelerini, sonra kollarını ve diğer ayrıntıları, en sonda da tarihi gelişimini izleyen; Batılı felsefe eğitimi metodlarının getirdiği, gerçeğin izafileştirilmesi ve bütün sürekliliğin kronolojik bir takvime çevrilmesi gibi tehlikelerden kaçınan bir metod olacaktır. Bu noktada, Batılı düşünürlerin antitarihselciliğinin, müslümanlara hem tarihsel gerçeklere karşı olmayan hem de tarihselciliğin tuzağına düşmekten korunacakları bir konum sağlayabileceği söylenebilir. El-Biruni ve İbn Haldun, tüm hakikatları tarihlerine ve her tür sürekliliği hale indirgemeyen bu tür müslüman düşünürlere örnek teşkil edebilir.

İslâmi düşünce okulları arasındaki geleneksel ayrılıklar da, Hakikat'e farklı yollardan ulaşmaya çalışan perspektifler arasında cereyan eden çatışmalar olarak değerlendirilmelidir. Bu durum, modern dünyanın felsefî okulları arasındaki çatışmadan tamamen farklıdır. Çünkü birinde İslâm geleneğinin, sonuçta hepsini birleştiren aşkın ilkeleri sözkonusudur; Batı'da ise bu ilkeler yitip gitmiştir. Eşariler'in Mutezileye, Kelamcıların meşşai filozoflarına karşı oldukları; İşraki okulunun kurucusu Sühreverdî'nin Aristocu mantığı ve metafiziği eleştirdiği ve İbn Teymiyye'nin mantık ve tasavvufa karşı yazılar yazdığı doğrudur. Ancak bu farklılıklar modern düşüncedekilere benzeseydi, İslâm geleneği bugüne ulaşamazdı. İslâm geleneği içerisinde her zaman, kelamcıların, felsefe ve marifet okullarına bağlı metafizikçilerin ve bu perspektiflerin iç birliğini kendi varlıklarında yaşayan fikir adamlarının ortaya çıkmasına imkan tanıyan *tevhid* ilkesi ve bir hiyerarşi anlayışı var olmuştur. Bu se-

beple öğrencilere, birden çok düşünce okulunun bulunuşunun bir kaosun veya zaafiyetin işareti değil, değişik fikir türlerinin ihtiyaçlarını karşılayacak, farklı temellerden ve fikrî yeteneklerden gelen kişileri kendi çerçevesinde tutan İslâm geleneğinin zenginliğinin bir sonucu olduğu öğretilmelidir. Bu okulların bazıları kısmen, bazıları ise tamamen, değişik aklî yetenekler ve davranışlara sahip olan insanları birtakım sorulara İslâmi geleneğin bünyesi dışında cevaplar arama tehlikesinden korumak üzere ortaya çıkmıştır. Farklı olmalarına rağmen, hepsi Kur'ani vahiy ve tevhid kaynağından fışkıran bu okulların çeşitliliği, bilginin kutsallığının korumasına ve böylelikle herbiri farklı ihtiyaçlara cevap veren değişik fikir, bilgi ve ilimlerin gelişimine beşiklik eden geniş bir medeniyet yaratılmasına vesile olmuştur.

Yine aynı tutumla, İslâm felsefesi öğretimi, çağdaş öğrencinin genellikle karşı karşıya kaldığı farklı felsefi meseleler ve konular incelenerek geliştirilmelidir. Dünyanın tabiatı, nedensellik, yaratıklar ile Allah arasındaki ilişki gibi meseleler, hukuk, tıp gibi değişik alanlardaki öğrencilere, genel bir felsefi program dahilinde, yukarıda belirtilen çeşitli okullar aracılığıyla sunulabilir. Ancak dini ilimler, felsefe ya da fizik tahsil edenlere, bu konular ayriyeten ve morfolojik olarak öğretilmelidir. Batı'daki felsefe müfredatında bile öğrenciler mantığı, estetiği, ahlakı, toplum ve siyaset felsefesini; hatta çoğu yerde kozmoloji ve felsefi psikolojiyi kendi başlarına öğrenmektedirler.

Pedagojik açıdan bu disiplinler, yukarıdaki belirtilen biçimde İslâmi düşünce hayatı ile alakalı genel derslerdeki belirli öğrenci gruplarına, ayrı olarak öğretilmelidir. Aynı şekilde, siyaset bilimi öğrencilerine İslâm'ın siyaset felsefesi, sanat ve mimari öğrencilerine sanat felsefesi ve estetiği, bütün matematik ve tabiat bilimi öğrencilerine de İslâm bilim felsefesi vb., daha gelişmiş ve mükemmel bir tarzda verilmelidir. Bu bağlamda, her ilim İslâmi bakış açısıyla değerlendirilmeli; daha sonra gayrı İslâmi Batılı ve Doğulu okulların görüşleri izah edilerek, bunların İslâmî öğretilerle çeliştiği noktalar eleştirilmeli ve aydınlatılmalıdır. Kaynaklar araştırılırsa, İslâm geleneğinin felsefenin her dalında bilinenden ve sanılandan çok daha zengin olduğu görülecektir. Bu, özellikle metafizik alanında geçerlidir. Burada İslâm metafiziği, kendini Kur'an'da gösteren Allah'ın Yüce Hakikati'nin ilmi olarak sunulmalıdır; Allah'ın Mutlak ve Baki olduğu öğretisine dayanmayan hiçbir İslâm düşünce okulu yoktur. Bu yüce ilkenin öğretiminde İslâm bilgeleri bazı

ifade metodları geliştirmiş; kimileri Allah'ı varlık zincirindeki ilk halka olarak değil, herşeyin kendisinden neş'et ettiği bir Kaynak olarak gören, Bir'i Saf Varlık olarak kabul eden bir ontoloji ortaya koymuş; kimileri ise Bir'i, Kur'an'daki "Allah göklerin ve yerin nurudur." (Nur, 35) ayeti uyarınca, Işık olarak değerlendirmişlerdir. Yine bazıları da, Allah ol (kün) dediği ve olduğu için, Saf Varlık'ı bile aşan ilk hareket ettirici veya ilk belirleyici, ontoloji-üstü bir (el-Hakk)Varlık olarak görmüşlerdir. Batılı İslâm felsefeci araştırmacıları, İbn Sina'yı 'ilk varoluş filozofu' olarak adlandırırlar; aslında mübalağa etmeden ve taraf tutmadan, Batı'daki ontolojinin gelişiminin bir anlamda İbn Sina'ya düşülmüş dipnotlar olduğu söylenebilir. Fakat yazık ki söz konusu gelişim, Varlık'ın anlaşılmasını giderek sınırlı hale getiren ve sonunda sahte bir ontoloji oluşturan veya onu reddeden bir anlayışa kadar varmıştır. Hatta günümüzde Heidegger gibi filozofların temsil ettikleri *Existenz Phliosophie* bile, Sadreddin Şirazi'nin Varlık felsefesinin, Saf Varlık Okyanusu'nda temizlendikten sonra o Okyanus'u anlatmaya muktedir olan melekesiyle mukayese edildiğinde, hayatında hiç aşık olmayan bir kişinin aşkı anlatmaya çalışması gibi kalır.

Mantık ve epistemoloji gibi diğer felsefi alanlarda da, İslâm geleneğinin önce canlandırılması, sonra da öğrencilere aktarılması gereken muazzam bir hazinesi vardır. Öğrenciye, ancak bu noktadan sonra modern mantık okulları ve bilgi problemi tartışmaları verilmelidir. Bunlar, elbette İslâm düşüncesinde geçmişi olmayan problemlerdir; ve aslında hiç biri mevcut değilken sibernetik, Riemancı uzay veya modern bilgi teorisinin yanılsamalarını bulmak ve bu kitapları okuyup çözümleri İslâm kaynaklarına dayandırmak, gerçeğin saptırılması, hatta İslâm geleneğinin inkarı demektir. Bu durumda bile, İslâm ilimleriyle disipline edilmiş bir zihnin bu gibi konulara bir tabula rasa olarak değil, İslâmî bir açıdan bakacağı şüphesizdir. Elbette İslâm medeniyetinin çok güçlü olduğu, semantik ve nedensellik gibi modern dünyada tartışılan meseleler de vardır. Bu durumda, önce İslâmi öğretiler öğretilmeli; daha sonra, günümüzün sürekli değişen fikirleri, bu meselelerle ilgilenen öğrencilere aktarılmalıdır.

Modern dünya, çağdaş fiziğin genellemelerine dayalı bir yığın evren teorisi üretmiş olmakla birlikte, gerçek anlamda bir kozmolojiye sahip değildir. İslâm medeniyetinde ise, dünyanın ve *melekût*'un Allah tarafından yaratılmış oluşu gibi, hepsi Kur'an'ın temel öğretileriyle ilişkili bir

çok kozmoloji türü geliştirilmiştir.[14] Sembolik mahiyette olan ve modern fizik ve astronominin çürütmesi mümkün olmayan bu kozmolojiler, öğrencilere bütün dini ve metafizik anlamlarıyla verilmeli; Peygamberimiz'in miracı gibi olaylar da aynı biçimde değerlendirilmelidir.[15] Öğrencilere çeşitli modern kozmoloji türleri, ancak İslâmi kainatı 'hissetmeye' başlayıp onu zihinsel anlamda değerlendirebilecek bir aşamaya geldikten sonra, olduğu gibi; yani kesinliği olmayan ve deneysel olarak ispatlanamaz varsayımlar olarak anlatılmalıdır.

Öğrenciye ayrıca, kozmolojiyle yakından ilgili çeşitli İslâmı 'tabiat felsefesi' okulları da öğretilmelidir. Bu okullar tabii ilimlerin temelini oluşturan ve bazı Batılı bilim adamları ve bilim felsefecilerinin dikkatini çekmiş zaman, uzay, nesne, değişim, neden ve sonuç ve diğer pek çok konuya dair görüşler içermektedir. Yeni bir 'tabiat felsefesi' arayışı içinde olan modern fizik göz önüne alındığında, bu konu hakkındaki İslâmî öğretiler, hem Müslüman tabiat bilimleri öğrencileri hem de yeni bir fizik ve tabiat bilimi oluşturma gayretinde olan pek çok araştırmacı açısından son derece önemlidir. Aynı durum, günümüzde neredeyse hiç incelenmeyen matematik felsefesi ile ilgili İslâmî eserler için de geçerlidir.

Felsefî psikoloji sahasında da İslâmî kaynaklar, günümüz psikolojisinin karşılaştığı meseleler açısından büyük değeri haiz öğretilerle doludur. Felsefi psikoloji öğretiminde, Kur'an tefsirleri ve hadislerden, İbn Sina gibi filozofların kendi felsefî psikolojilerinden; ayrıca tasavvufî ahlak ve felsefe risaleleriyle İslâm tıbbı eserlerinden faydalanılabilir.

İslâmî bakış açısından sanat veya estetik felsefesi öğretimi, sadece eğitimle olan ilgisi sebebiyle değil, şehirlerin İslâmî karakterini ve halkın hayat tarzını yozlaştırıcı Batılı sanat ve mimari anlayışının müslüman öğrenciler üzerindeki etkisini önleme açısından da son derece önemli bir rol üstlenmektedir. İslâm sanatı tesadüfen İslâmî değildir; aksine, Şeriat'i bütünleyen İslâmî vahyin ruh ve şeklinin doğrudan billurlaşmasıdır. Bunlardan biri, İslâmî hareket tarzını, diğeri de İslâmî yaşam tarzı için gerekli zemini; İslâm'ın ruhunun içinde soluk alıp verdiği çevreyi oluşturur. Eğer İslâm sanatı tesadüfen İslâmi olsaydı, o vakit Doğu Bengal'den (Bengaldeş) Senegal'e dek uzanan farklı coğrafyalardaki el sanatlarında ve camilerde, İslâmi vahyin değişmez kokusunu hissetmek ve görmek mümkün olamazdı.

Şifahi geleneklerin ve İslâmi çevredeki homojenliğin son dönemlere kadar varlığını koruması, sanat felsefesinin net bir biçimde formüle

edilmesine gerek bırakmamıştır. Ancak artık, İslâm sanatı tekniklerinin öğretilmesiyle birlikte, bu sanat türünün teknikle(*el-fen*) hikmet arasındaki birliğin bir meyvası olduğu hatırlanarak, İslâm sanatının temelinde yatan felsefe veya hikmet[16] ilkelerini formüle etmek gerekmektedir. Bu, günümüzde daha da kaçınılmaz bir gerekliliktir; çünkü modern sanat ve estetik teorileriyle bu teorilere yaslanan eserler, İslâm dünyasının büyük bir bölümünü işgal etmiş ve din karşıtı ideolojilerin etkilerinden daha yaygın ve sinsi bir şekilde müslümanların imanını zayıflatmış, kirletmiştir. Üzüntü vericidir ki pek çok müslüman, gelenek-karşıtı sanat türlerinin dini açıdan arzettiği tehlikeden bihaber olduğu için, bu konuda son derece kayıtsız bir tutum içindedir.[17]

Felsefenin siyaset, toplum ve ahlak gibi pratik cephelerinde de İslâm kaynakları, yine büyük bir zenginliğe sahiptir Burada da öncekiler gibi, Kur'an ve hadis temelinde yorumlar yapan farklı okullar tanıtılmalıdır. Mesela İslâm ahlakının, vahyin bu ikiz kaynağına dayandığını biliyoruz; ancak bir ilim veya felsefe dalı olarak ahlak, imam el-Kuşeyri'nin *er-Risaletü'l-Kuşeyriyye*'si; Kadı Abdülcabbar'ın *el-Muğni*'sinin ahlakla ilgili bölümleri; *Kelile ve Dimne* ve İslâmi edebiyatın benzer pek çok eseri; Sadi'nin *Gülistan*'ı ve Gazalî'nin *İhya-u Ulumi'd-din*'i; Nasreddin Tusi'nin *Ahlak-ı nasıri*'si gibi sayısız değişik örnekte kendini göstermektedir. İslâm'da öğretilen faziletlerin insan ruhuna sindirilmesi amacını güden bu eserlerin hepsi ayrı bir ahlak teorisi ve metodu sunar; ahlakın değişik vechelerine vurguda bulunurlar. Böylesi bir alanda farklı İslâmi ahlak okullarının görüşlerini öğretmek, yukarıda bahsi geçen alanlardan daha kolay görünmektedir. Ardından Batılı filozofların görüşleri ve kesinlikle Buda ile Konfüçyus'un ahlaki öğretileri anlatılmalıdır.

Siyaset felsefesi ve sosyal felsefeye gelince; bu alanda da İslâmi kaynaklar, sadece felsefi eserlerle kayıtlı değil, tarihe, edebiyata ve fıkhi eserlere kadar uzanan çok geniş bir çerçeveye sahiptir. Bu alanlarda, öğrencilere Batı teorilerini öğretmeden önce çeşitli İslâm okullarının görüşlerini verme hususunda belirli bir mesafe kaydedilmiştir. Ne yazık ki çoğunlukla, farklı İslâmi okulları objektif bir biçimde, sergiledikleri çeşitlilik ve zenginlik içerisinde sunmak yerine, hangi okulun daha İslâmi olduğunda ve dolayısıyla öğretilebileceğinde yerel şartlar ölçüt olarak alınmış; hatta Batılı ideolojiler arasında da, belli bir müslüman ülkedeki siyasi tutuma en yakın okulların öğretilmesi yoluna gidilmiştir. Halbuki faal olan bütün farklı Batılı siyasi ve sosyal felsefeler, İslâmî gele-

neğin tutumuyla incelenmeli ve eleştirilmelidir. Bu şekilde öğrenci, hangi modern felsefeyle karşılaşırsa karşılarsın, kendisini kendi geleneği içerisinde güvende hissedecektir. Mesela laissez-faire'ci sosyal ve siyasi felsefe incelenip İslâmi açıdan reddedildiği halde Marksist felsefe sessizce geçiştirildiği zaman, müslüman öğrenci onunla karşılaştığında zihinsel anlamda tamamen donanımsız kalacak ve sonunda Marksizm'in ya da sanki ateşle buz birarada uyum içinde durabilirmiş gibi İslâmî ve Marksist görüşleri birleştirmeye çalışan güya-sentezcilerin argümanları karşısında, konumunu savunamayacaktır.

Yukarıda ana hatları çizilen programın gerçekleştirilebilmesi, elbette eğitim planlamásını, nitelikli bireylerin hem öğretmen, hem de araştırma görevlileri olarak yetiştirilmesini, elyazmalarının toplanmasını ve çeşitli düzeydeki kitap ve monografilerin bir araya getirilmesini gerektirmektedir. Eğitim planlaması konusunda, Kur'an', hadis, İslâm tarihi ve en azından fıkıh ve fıkıh usülünün kimi yönlerine dair bilgi sahibi olan öğrencilere, temel seviyede de olsa İslâm felsefesi öğretilmesinin gerektiği açıktır. Böylelikle öğrencinin İslâmi değer ve normlarla doyurulmuş olan zihni, yabancı fikir ve ideolojileri karşılayacak bir kapasiteye kavuşacaktır. Felsefe ancak yukarıda belirtilen tutum içerisinde öğretildiği takdirde, bu işlev de doğal olarak çeşitli İslâm felsefesi okulları tarafından yerine getirilecektir. İbn Sina, Aristo metafiziğini tanımadan önce saf İslâmi disiplinleri öğrenmişti. Aynı yoldan müslüman öğrencilerin de Hegel veya Heidegger'in fikirleriyle karşılaşmadan önce, İslâmi fikri formasyonlarını güçlendirecek bu tür bir ön eğitimden geçmeleri beklenir. Ancak eğer İslâmi entelektüel gelenek bir yana bırakılır ve öğrenciye, kendi 'İslâm felsefesi'ni kendisinin çıkarması için sadece Kur'an ve hadis öğretilirse, elbette ki böyle bir girişim başarısızlıkla sonuçlanacaktır. Bu tarzda eğitilmiş bir öğrenci, en iyimser tahminle, ya imanını korumak için modern düşüncenin doğurduğu meselelerden uzak duracak ya da, en kötümser tahminle, eğitilmemiş birisi için üstesinden gelinemeyecek bu tehdide boyun eğecektir. Sonuçta ya imanını kaybedecek ve fikri cevap yerine fikir karşıtı bir tutum takınacak veya imanı kaybetmekten çok daha sinsi ve tehlikeli olan, çeşitli modern ideolojilerle İslâm'ın güya sentezini yapmak gibi birtakım işlere girişecektir.

İslâm felsefesinin öğretim süreci sadece üniversiteye sınırlı tutulmalı; orta -hatta ilk- öğretimle başlamalıdır. İlk yıllardan başlayarak, müslüman öğrencilerin ders kitaplarındaki referanslar müslüman düşünür-

lere ait olmalıdır. Eğitimin ilk yıllarında anlatılacak olan Peygamberimiz'in ve ashabın, mezheb imamlarının, şiiler için de şiî imamları vb. hayatlarını, belirli bir tarih ve kültür programı çerçevesinde, Gazalî, Abdülkadir Geylani, Farabi, İbn Sina, Biruni, İbn Haldun gibi büyük bilge ve düşünürlerin biyografileri takip etmelidir. Bunu yanısıra, pek çok müslüman fikir adamı ile ilgili engin halk edebiyatı da programa dahil edilmelidir.

Ortaöğretimin son yıllarında, İslâm düşüncesinin temel eserlerinin adları ve ana hatlarıyla içerdiği görüşler de müfredata eklenmelidir. Son iki yılda ise, Fransız *Lycee* ve Alman *gymnasium* sisteminde olduğu gibi, ancak İslâmi çizgilerde, metafizik ve ahlak ile birlikte çeşitli okulların kısa fikri tarihlerini içeren programlar konulmalıdır. Batı ve Doğu felsefesi ile ilgili konulara ancak bu aşamadan sonra geçilebilir. Bu aşamada bile Batı felsefesini anlatırken eleştirel olunmalı; aşağılık duygusuyla ya da boş bir savunma içgüdüsüyle hareket edilmemelidir.

Üniversitede ise, birden fazla eğitim programı uygulanmalıdır. Programlar, felsefe, ilahiyat, İslâm hukuku, karşılaştırmalı dinler veya diğer dini disiplinler gibi felsefeye yakın bir alanda çalışanlar; fizik ve matematik gibi teorik bilimlerde eğitim görenler; biyoloji, zooloji veya ekoloji gibi tasviri bilimlerle uğraşanlar; sosyal bilim ve güzel sanatlar öğrencileri için, ayrı ayrı düzenlenmelidir. Bu programla ilgili ayrıntılar daha büyük bir çalışma gerektirdiği için yazımızın sınırını aşmaktadır. Ancak böyle bir programın ayrıntılarına girmeden önce, genel hedefin, fikrî perspektif ve dünya görüşünü tam anlamıyla İslâmi kılarak eğitim sistemini İslâmileştirmek olduğu belirtilebilir.

Bu tür bir eğitim programını yürütecek personelin yetiştirilmesi, şu an için büyük bir mesele oluşturmaktadır; ancak bu, aşılamayacak bir güçlük değildir. Bugün artık, günümüz neslini Sühreverdî ve İbn Sina'nın zamanıyla irtibatlandırabilen bir avuç alim kalmıştır. Bu alimlerin hâlâ koruduğu, yazılı eserleri tamamlayan şifahi gelenek, İslâmi düşünce hayatının en değerli hazinesidir. Ölüp gitmeden önce bu kişilerden, kaabiliyetli öğrencileri seçme ve hem öğretmen hem de öğrencileri yetiştirmede faydalanılmalıdır. Bunun yanısıra, çağdaş bir eğitim almış ama İslâmî disiplinler de uzman olan ilim adamı sayısı oldukça sınırlıdır. Hatta hatta bu sayı, İslâm ülkelerinin büyük üniversitelerindeki öğretim görevlisi kadrolarını doldurmaya bile kafi değildir. Bu sebeple, kalifiye öğrencilerle söz konusu uzmanları bir araya getirecek ensti-

tüler, akademik dernekler (ve vakıflar) kurulması için çaba sarfedilmelidir. Öğrencilerin eğitilmesinde bir atmosfer yaratmak ve öğrencileri cezbedecek asgari nitelikte öğretmenleri yetiştirmek şarttır. Bu satırların yazarı, bu yaklaşımının semeresini geçmişte görmüştür; İslâm dünyasında mevcut para kaynaklarıyla, öğrencilerin sonradan öğretmen olacakları; onların da ilerde, hem ilk hem de orta seviyelerde öğretmenlik yapacak kişileri yetiştirileceği bu tür merkezleri kurmak zor olmasa gerektir.

İslâm düşüncesinin büyük zenginliğinin ve çeşitli boyutlarının layıkıyla kavranması için yerine getirilmesi gereken en önemli ve acil görevlerden biri de, İslâm felsefesi, metafiziği ve ona bağlı ilimlerdeki elyazmalarının toplanması ve korunmasıdır. Bu yazmaların büyük çoğunluğu Arapça; önemli bir kesimi de Farsça, Türkçe, Urduca ve Malayca'dır. Özellikle Türkiye ve İran'daki resmi ve yarı-resmi kütüphanelerin yoğun çabalarına ve Kahire'deki Arab Birliği Arapça Yazmalar Merkezi'yle Delhi ve Karaçi'deki Hamdard Vakıfları'nın İslâm tıbbı ve ilişkili ilimlerdeki koleksiyonlarına rağmen, yok olma ve kaybolma tehlikesiyle karşı karşıya bulunan özel koleksiyonlardaki yazmalara da aynı ilginin gösterilmesi gerekmektedir. Bu durum, özellikle İslâmî yazmalar bakımından son derece zengin olan; ancak aynı zamanda bu yazmaların çok çabuk çürüyüp yıpranmasına yol açan ılık ve nemli bir iklime sahip Hind-Pakistan dünyasında, büyük bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Buna paralel olarak, İslâm felsefesi ve ilgili konulardaki elyazmalarının kopyaları çıkarılarak, İslâm felsefesi ve düşüncesinin üstdüzeydeki araştırmaları için kurulmuş merkezlerde toplanmalıdır.

Kitaplar ve monografilerle ilgili yapılması gerekenler o denli fazladır ki, bunları anlatmaya, neredeyse ayrı bir çalışma hasredilmelidir. Burada sadece, gerçekleştirilmesi elzem olan bir kaç önemli projeden bahsedeceğiz. Öncelikle, İslâm düşüncesi eserlerini hiç bir karşılık gözetmeksizin yayınlayan müslüman ve Batılı araştırmacıların gerçekleştirdikleri çalışmalar tüm hızıyla sürdürülmeli ve bir kaç yıl içinde, en azından Gazalî, İbn Sina ve İbn Haldun gibi alimlerin eserlerinin edisyon kritikleri yapılmalıdır. İslâm medeniyeti bu noktada, Japon ve Hind geleneklerinin gerisindedir; ve maalesef bugün bile, büyük İslâm alimleri içerisinde bütün eserlerinin edisyon kritiği yapılmış tek bir isim yoktur.

Yine bunlara ilaveten, İslâm dillerindeki felsefî ve ilmî terminolo-

jiyi toplayan sözlükler yayınlanmalıdır. Bu maksatla, bu dilleri konuşan alimler arasında, bugüne dek süregelenden daha büyük bir işbirliği tesis edilmelidir. Bu alanda Arab Akademisi ve bazı İran derneklerinin gayretleri olmuştur. Tabii müslüman öğrencilere söz konusu dilin dehasına ve geleneksel köklerine bağlı bir şekilde Batı düşüncesi ile birlikte felsefe öğretilmeden önce, yapılacak daha pek çok şey vardır. Çünkü, düşüncenin laikleşmesi, dilin laikleşmesi ile daima yakından alakalı olmuştur.

Dil meselesi o denli önemlidir ki, bazen klasik eserleri, özellikle öğrenciler için, klasik teknik kelimeleri koruyarak çağdaş dilde yeniden yazmak gerekmektedir. Bugün sadece Farabi'nin *Kitabu'l-huruf*'u, İbn Sina'nın *Necat*'ı, Gazalî'nin *Tehafütu'l-felasife*'si, Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-işrak*'ı, İbn Arabi'nin *Füsusu'l-hikem*'i, Abdüldir el-Cili'nin el- *İnsanul kamil*'i ve Sadreddin Şirazi'nin *eş-Şevahidu'r-rububiyye*'si gibi İslâm metafiziği ve felsefesi şaheserlerinin Arapça'dan diğer İslâm dillerine çevrilmesine değil (bu görevin bir kısmı, bazı başarılı tercümelerle yerine getirilmiştir); bu eserlerin asli ıstılah aynen korunarak çağdaş Arapça'da 'yeniden yazılması'na ve böylelikle Arap öğrencisinin kitabı anlamasının kolaylaştırılmasına da acilen ihtiyaç vardır. Geçmişte pek çok klasik haşiye, söz konusu güncelleştirme işlevini görmüştür.

Felsefe öğretimi ayrıca, bu geleneksel kaynaklar temelinde, metafizik, ahlak ve estetik vb. konularda eser telifini de gerekli kılmaktadır. İslâmî perspektifle yazılmış bu denemelerin, Arapça, Urduca ve Farsça'da az fakat güzel örnekleri bulunmaktadır. Bu eserlerin, her seviyedeki öğrenciye hitap edecek şekilde yazılması gerekmektedir. Bu türden daha kapsamlı eserlerde gayrı-islami düşüncelerle mukayeseler yapılabilirse de; 'karşılaştırmalı felsefe' konusunda ayrı eserler telif edilmelidir.

Müslümanların yazdıkları eserleri niceliksel anlamda değerlendirdiğimizde, en başarılı gözüken alan, felsefe tarihidir. Çoğu Batılı modelleri taklit eden bu eserler, çalışmaları Pakistan hükümeti tarafından desteklenen M.M. Şerif'in, geniş iki ciltlik[18] tarihinden, daha mütevazı boyuttaki ferdî eserlere dek uzanmaktadır. Yine de İslâm düşüncesi tarihi konusundaki eserler, Hind, Çinli ve Japon ilim adamlarının kendi gelenekleri hakkında yazdıkları yanında çok azdır. İslâm düşüncesindeki bakir alanlardan bir diğeri de(*terra incognita*), monografi çalışmalarıdır. Bir kaç yıl öncesine kadar hiç kimse, H. Corbin ve S.J. Aştiyani'nin Safevî devri sonrası İran İslâm felsefesi hakkında yedi ciltlik bir antoloji yaza-

bileceklerini hayal edemezdi. Yine de, antoloji devasa bir boyuta ulaşabileceği için, belli konular baskı dışı bırakılmak zorunda kalınmıştır.[19]

Son olarak, İslâm felsefesi öğretiminde, yalnızca Batı değil, Hind ve Japon geleneklerinde de bulunan ansiklopediler ve felsefî sözlüklerin hazırlanmasına ihtiyaç duyulmaktadır.[20] Şu anda, İslâm düşüncesinin farklı vechelerine dair pek sınırlı bir malumata sahibiz; ileri düzeyde araştırmalar ise, öğrencilerin imkanlarını aşmaktadır. Daha önce Kadı Abdülcebbar'ın Mutezilî ansiklopedisi *el-Muğni*, İbn Sina'nın Aristo felsefesi üzerine *Şifa* veya Molla Muhammed Bakır Meclisi'nin Şia üzerine *Biharu'l-envar* gibi çeşitli ansiklopediler yazdıkları düşünülürse, bu geleneğin günümüzde neden sürmediği sorusu iyice çetrefilleşmektedir. Fikrî hayatın çeşitli yönlerini, çağdaş bir tarzda ve kolayla yararlanılabilecek şekilde sunacak bu tür ansiklopedilere büyük ihtiyaç vardır.

Tabiidir ki felsefe ciddi bir biçimde eğitim sistemi içerisinde öğretilmeden, bütün bu işlerin tamamlanması beklenemez. Aslında bu konuda da zaman, en önemli faktördür. Çünkü sahte felsefelerin ve sekülerleştirici ideolojilerin yıkıcı etkileri gözlerimizin önünde İslâm geleneğinin kurumlarını yıpratmaya devam etmektedir. Bu sebeple yapılması mümkün olan her şey, bir an önce yapılmalıdır. Müslümanların en büyük yükümlülüklerinin, Allah'ın diğer bir ismi olan *el-Hakk*'a (Gerçek'e) karşı olduğu unutulmamalıdır. Bu Gerçek veya *el-Hakikat*'ten, yalnızca eylem planında insan mutluluğunu garanti eden kutsal şeriat değil, doğru bilginin garantisi olan bir hikmet de neşet etmektedir. Bu hikmetin kaybedilmesi, insanların Şeriat'ı anlama ve ona bağlanma tarzını da etkileyecektir. İslâm felsefesi öğretiminin yukarıda değindimiz şekilde gerçekleştirilmesi, Gerçek'in korunmasında ve ona her yönden gelen saldırıların püskürtülmesinde bir araç olacaktır. Bu nedenle, felsefenin doğru bir şekilde öğretilmesi bir anlamda dini bir vazifedir; çünkü *el-Hakikat*'in anlaşılması ve onu çarpıtma, saldırı ve tahkirden koruma yönünde atılacak her adım, Allah'ın arz üzerindeki halifesi olan insanoğlunun, uğrunda yaratıldığı Gerçek'in yüceltilmesi anlamına gelmektedir.

NOTLAR

1. *Yenba'ü'l-hikme min mişkatü'n-nübüvveh.*

2. Bkz. bizim "The Meaning and the Role of 'Philosophy' in Islam", *Studia Islamica*, Cilt 36, 1973, sh. 57 - 89.

3. Bkz. İbn Sina ve el-Biruni, *el-Es'ile ve'l-ecvibe*, S.H. Nasr ve M. Muhakkik (ed.), Tahran, 1973 ve bu kitaptaki ingilizce önsözümüz. Bu önsöz, 'al-Biruni versus Avicenna in the Bout of the Century', *Courier*, Haziran 1974, sh. 27-29'da yayınlanmıştır.

4. Bkz. İbn Rüşd, *Tehafütü't-tehafüt*, çev. S. van der Bergh. Londra, 1954.

5. Bkz. W. Chittick, 'Mysticism vs. Philosophy in Earlier Islamic History: The al-Tusi, al-Qunawi Correspondence', *Religious Studies*, Cilt XVII, 1981, sh. 87-104.

6. Bir yanlışı tarihe mal olduktan sonra düzeltmek çok zordur. Corbin, Izutsu, Nasr ve diğerlerinin İbn Rüşd'den sonraki İslâm felsefesi üzerine yazdıkları eserlere rağmen, hâlâ Abbasi döneminden sonra İslâm düşüncesi ve felsefesinde gerileme olduğu fikri kabul görmektedir.

7. İlginçtir ki, Yunan felsefesi hakkındaki değerlendirmeler geleneksel İslâmî bakış açısından ziyade, tamamıyle bu mirasın modern Batılı yorumlarına dayanan bir takım 'fundamentalist' düşünürler için geçerlidir. Bu hususta, modernist ve 'fundamentalist' kamplar geleneksel görüşe karşı birleşmişlerdir.

8. Herhangi bir İslâm dilinde ve İslâmî bakış açısıyla Avrupa felsefe tarihi üzerine yazılmış eserlerin, genelde Avrupa kaynaklarının çevirileri karşısındaki kaliteleri daha düşüktür.

9. W. Pagel, F. Yates, A. Debus ve A. Faivre gibi ilim adamlarının eserleri bu konuda yeni hususlar tesbit etmiştir ve Ortaçağ sonrası Batı'nın genelde fikrî, özelde de felsefi tarihi ile ilgilenen her müslüman araştırmacının dikkatle incelemesi gereken eserlerdir.

10. Bkz. bizim *Knowledge and the Sacred*, sh. 83 vd.

11. Coomaraswamy hakkında bkz. R. Lipsey, *Coomaraswamy, His Life and Works*, Princeton, 1977.

12. Yine bkz. Schuon, *Light in the Ancient World*, çev. Lord Northbourne, Bloomington (Indiana), 1984; ve S.H. Nasr (ed.), *The Writings of Frithjof Schuon -A Basic Reader*, Warwick (N.Y.), 1986.

13. Gilson'un *The Unity of Philosophical Experience* eseri bu konuda çok önemlidir.'

14. Bkz. bizim *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*.

15. Bkz. bizim *Muhammed - Man of Allah*, Londra, 1982. sh. 14 vd,

16. İslâm sanat felsefesi ilkelerini formüle eden ilk çağdaş ilimadamı olan T. Burckhardt bu konuyu pek çok eserinde, özellikle *The Art of Islam* adlı eserinde ele almıştır. Ayrıca bkz. bizim *Islamic Art and Spirituality.*

17. Bkz. bu eserin İslâm mimarisiyle ilgili 13. ve 14 bölümleri.

18. Bu önemli başvuru kaynağına bir kaç kez değinmiştik. Eser, son zamanlarda Farsça'ya çevrilmiştir.

19. Maalesef Corbin'in ölümü ve İran'daki son olaylardan sonra bu baş yapıtın yayını kesilmiştir. Sadece ilk dört cildi yayımlanabilen bu eserin sonuncu cildi, Corbin'in ilk üç cildin önemli bir parçasını oluşturan Fransızca önsözü olmadan çıkmıştır. Bu üç önsöz, Corbin'in ölümünden sonra *La Philosophie iranienne islamigue* adıyla basılmıştır. Bu esere daha önce atıfta bulunmuştuk.

20. Bu doğrultudaki önemli bir adım, S.C. Seccadi'nin *Ferhang-i maarif-i İslâm*, Tahran, 1357 (H/Ş) adlı 4 ciltlik eseridir.

Onüçüncü Bölüm

İSLÂM DÜNYASINDA ŞEHİRLERİN MİMARİ DÖNÜŞÜMÜ

Düşünce alanında gözlenen sürtüşme ve anlaşmazlıkların aynısı, İslâm dünyasının modernleşmiş bölgelerindeki müslümanların hayatını kuşatan mimari çevre ve şehirlerde de somut bir biçimde kendini göstermektedir. Nasıl entelektüel alanda Alman, Fransız veya İngiliz felsefesiyle geleneksel İslâm düşüncesi arasında bir çekişme varsa, mimari alanında da bir yanda Alman veya Fransız üslûbunun, öbür yanda Amerikan üslûbunun, bir başka tarafta ise İtalyan üslûbunun müslüman şehirlerinde boy gösterdiği müşahade edilebilir. Çeşitli müslüman şehir merkezlerinde geleneksel İslâm mimarisiyle rekabet halinde olan bu üsluplar, son dönemlere dek hemen her zaman mücadeleden galip çıkmış görünmektedirler. Sonuç olarak; modernizmle geleneksel İslâm'ın karşı karşıya gelişinin pek çok müslümanın zihninde ve ruhunda yarattığı gerilim, şehirlere de doğrudan doğruya bir karışıklık ve kaos biçiminde yansımıştır.

İslâm dünyasında büyük modern şehir çevrelerinin, çirkinliklerinden neşet eden bir bunalıma düçar oldukları gayet açıktır; bütün bu çıplak yapılar, geleneksel İslâm şehrinin ruhundaki dinginlik ve güzellik anlayışıyla çelişen, kuru bir üslubu sergilemektedir.[1] İslâm mimari-

si gerçekte, evrensellik ve dünya çapında uygulanabilirlik bahanesiyle yabancı modelleri taklit eden, çirkin ve kişiliksiz bir üsluplar yığını tarafından yutulmuştur. Bugün İslâm mimarisi ve modern İslâm şehirlerinde süregiden bunalım, altını çizmeyi gerektirmeyecek kadar açıktır. O sebeple burada, geleneksel İslâm mimarisi ve şehir planlaması ilke ve değerleri ile bu ilke ve değerlerin ihmal edilişinin halihazırda önümüze koyduğu bunalımın ayrıntılarına girmeyeceğiz.[2] Bizim maksadımız, çağdaş müslümanın zihninde ve ruhunda vuku bulan; getirdiği iç kaosun pek çok çağdaş İslâm mimari eserinde tezahür ettiği birtakım dönüşümleri incelemektedir. İnsanın kendisi için yarattığı dış çevre, iç dünyasının yansımasından başka bir şey değildir; aynı o meşhur sözdeki gibi: "İçiniz nasılsa dışınız da öyledir."

İslâm dünyasında hüküm süren mimari ve kentsel bunalımlardan sorumlu çağdaş müslüman, hangi dönüşümlerden geçmiştir? Bu tür bir soru, elbette çağdaş müslümanların hepsine değil, daha ziyade çoğunluk üzerinde olağanüstü ekonomik ve sosyal tesire sahip, Batılılaşmış, küçük bir elit azınlığa yöneltilebilecektir. Tam da bu noktada, "En iyinin bozulması en kötü şeydir." (corruptio optimi pessima) şeklindeki Latin atasözü ile, "Balık baştan kokar" yollu Arap-Fars atasözünü hatırlamakta fayda var.[3] Bu küçük ancak etkin batılılaşmış azınlık üzerinde, mimari ve şehir planlaması alanında olduğu kadar hayatın fikrî, duygusal ve sanatsal veçhelerinde de etkili birtakım değişimler olmuştur. Ve yine söz konusu etkiler, akla olduğu kadar, muhayyile ve duyarlılığa da sirayet etmişlerdir.

Bu değişim ve dönüşüm sürecinin iyice anlaşılması için, Batılılaşmanın müslümanlar üzerindeki iki önemli etkisini yeniden gözden geçirmek gerekmektedir. Bunlardan ilki, sekülerleşmenin yayılması; hem dahili hem de harici faktörlerle ilgili olan ikincisi ise **geleneğin** (*dinin*), İslâm sanatının yöntem ve ilkelerinde mevcut olan eşya üretimi normlarını ve hikmet prensiplerini dışarda bırakarak, sadece, Şeriat'ta belirtilen biçimiyle insan amellerinin ilkelerini içerecek tarzda daraltılmasıdır.

Sekülerleşme açısından bakıldığında batılılaşmanın etkisi, İslâmi *ilm* kavramsallığı içerisinde kutsal bir anlama sahip olan matematik dahil tüm bilgiyi, tamamen profan bir bilim kavrayışına indirgemek olmuştur. *Mimar* ('imar eden'; geleneksel anlamıyla 'ümran'); ya da *mühendis* (yine geleneksel geometri anlayışına göre, Pisagorcu gelenekte yer alan geometriciye benzer şekilde bir 'hendeseci') diye adlandırılan

geleneksel kavrayışın yerini, bugün artık modern aletleri ve şatafatlı bürolarıyla modern figürler alırken; mimar, hem hikmet ve hem de hünerle alakasını kesmiş, dünyevi matematik ve mühendislik teknikleriyle çalışan kişiye dönüştü. Kayda değer istisnalar bulunmakla birlikte çoğunlukla değişim, geleneksel mimarın itibar ve tevazu kaybına, uluslararası mimar ve işadamlarında sıkça rastlanan bir benbencilik ve dünyevilik duygusuna yol açmıştır.

Bu fikri değişim aynı zamanda uzay, ışık, ritm, form ve madde gibi kimi temel kavram ve gerçekliklerin kutsal içeriklerinin boşaltılmasına da neden olmuştur. Bütün bu kavramlar, aynı adı taşıyan Descartes-sonrası Batılı kavramlara dönüştürülmüş ve sadece sınırlı bir maddi seviyede işlenmişlerdir. Uzay bundan böyle artık ne ilahi Varlığın sembolü, ne de İlahi Akl'ın Işığı (nuru)'dır. Çokluğu yeniden birlik haline getiren mimari ritimler unutulmakta, biçim sembolik değerini kaybetmekte ve maddi töz, geleneksel İslâmî kozmolojide yer alan 'madde' kavramından çok çok uzak, Newton fiziğindeki cansız ve hareketsiz maddeye dönüşmektedir.[4]

Dahası, bu değişimler sadece modern eğitim görmüş müslüman mimarların zihinlerinde değil, aynı zamanda onların zengin ya da hükümet otoriteleri sınıfından çıkan ve İslâm dünyasındaki yeni modern mimarinin büyük bir bölümünü sipariş eden müşterilerinin zihinlerinde de kendini göstermektedir. Gerçekte bazı insanlar için dönüşüm öylesine hızlı ve ani olmuştur ki, bu insanlar kendileri için yapılar inşa ettikleri geniş müslüman çoğunluğun, modern üniversitelerde eğitimini gördükleri uzay, ışık ve madde anlayışlarından tamamen farklı bir uzay, ışık, biçim ve cevher anlayışını hala koruduklarının farkına bile varamamışlardır. Geleneksel İslâm mimarisinin bilgisi esnaf loncalarında ve bazı insanların "sinesinde" hâlâ yaşıyorken, İslâm dünyasındaki üniversitelerde geleneksel İslâm mimarisinin ve ilkelerinin ciddi biçimde öğretildiği tek bir mimarlık okulunun bulunmayışı kayda değer bir hadisedir.[5]

Muhayyile(imgelem) konusunda da, kutsal olanı dışlayan bir süreç, hemen hemen aynen gözlemlenmektedir. Geleneksel müslümanın muhayyilesi, çoğunlukla Kur'an-ı Kerim'den çıkarılan formlar ve sembollerle belirlenir; mü'minin ruhu esasen Kutsal Kitab'ın birbirine örülü belirli temel formüllerinden oluşur; bu formüller, müslümanın iç varlığını, Allah ve O'nun yarattığı evren karşısındaki temel tavır alışlarla

doldurmaktadır.[6] İslâm kozmolojisinde hayal alemi, maddi ve ruhi dünyalar arasındaki kozmik varlık hiyerarşisinde bir ara bölgeyi işgal eder. Onun formları, sesleri ve renkleri nesnel bir gerçekliğe sahiptir ve ontolojik gerçekliği, insan muhayyilesine modern dünyada anlaşıldığı tarzda profan bir muhayyilenin çok üstünde ve ötesinde bir fonksiyon verir. İbn Arabi'nin yaratıcı güçten söz eden eserinde sık sık atıfta bulunduğu muhayyile, işte bu muhayyiledir[7] ve modern dildeki "imagination" teriminin dünyevi kullanımıyla karıştırılmasını önlemek üzere *mundus imaginalis* diye tercüme edilmiştir.[8] Geleneksel müslüman sanatçının muhayyilesi, bu alemin İslâmileşmiş kozmik kesimiyle ve gayet tabii, daha çok doğrudan doğruya İslâmî vahyin, yani Kur'an'ın merkezi tecellisiyle beslenmiştir. Modern müslüman ise bu ilahi gıdadan mahrumdur; öyle ki bazı modernleşmiş müslümanların bir yaratıcılık düzeyi ortaya koyduğu durumlarda bile, yaratıcılığın meyvesiyle İslâm sanatı ve mimarisi arasında bir ilinti kurabilmek son derece güçtür. Tabii ki birtakım istisnalar mevcuttur; ancak münferid hadiselerden değil, ekseriyetten bahsediyoruz.

Son olarak, Batılılaşmanın çürütücü etkisine maruz kalan müslümanların hassasiyetleri, ciddi biçimde kayba uğramıştır. Aslında bu noktada, hâlâ geleneksel İslâm dünyasında yaşayan müslümanlar bile, kendi geleneksel dünyaları dışındaki sanat formlarının değer yargılarıyla karşı karşıya geldiklerinde, aynı problemden muzdarip olmaktadır. İslâm sanatında güzellik, İlahi Güzelliğin (Cemal) bir yansıması olarak değerlendirilir: Ünlü hadisin teyit ettiği üzere, "Allah güzeldir ve güzelliği sever."[9] Üstelik güzellik Hakikat'ın ve onun tezahürlerinin temel bir boyutudur ve bu nedenle meşru her sanat eserinin zorunlu bir unsurudur. İslâm, sanatın *ars*, teknolojinin de hâlâ *techne* anlamına geldiği geleneksel Batı'da olduğu gibi, asla güzelliği faydadan veya sanatı sanatçıdan ayrı düşünmez. Modernleşmeye bağlı olarak hassasiyetin azalması, birçok müslümanın İslâm sanatını karakterize eden bu iç güzellik, vakar, ahenk ve asalet duygusunu kaybetmesine yol açmıştır. Modernleşmiş müslümanın, Kahire'deki Sultan Hasan Camii'ni veya Isfahan'daki Meydan'ı Nakş-ı Cihan'ı inşa edenlerin torunu olduğunu düşünmek neredeyse imkansız bir hale gelmiştir.

Aynı şekilde, geleneksel İslâmî duyarlılık dünyayı fani bir şey olarak görüyordu; Allah'ın ezeli ve ebedi büyüklüğü önünde herşeyi hiçliğe irca eden kelime-i şehadetin (Lailahe illallah: Allah'tan başka ilah

yoktur) tam anlamıyla bilincindeydi. Bundan dolayı mimari, gösteriş ve dünyevilikten kaçınmaya çalışmış; Semitik göçebeliğin manevi bir formu olan ve İslâm tarafından güçlendirilmiş dünyanın faniliğiyle ilgili temel sezgiyi korumayı amaçlamıştır. Geleneksel müslüman, şehri, hem Allah'ın bizzat kendisi, hem de Allah'ın eseri olan bakir tabiat karşısında geçici ve fani bir şey olarak görmekteydi. Dahası ona göre şehir, tabiatla çatışmadan çok uyum içinde olan, tabii çevrenin bir uzantısıydı.

İslâm mimarisi basit inşaat malzemelerine bağlı kaldı ve enerji kaynağı olarak ışık ve rüzgar gibi temel tabiat güçlerini kullandı. Cami ve ev avluları içerisinde bakir tabiatın sükünetini, ahengini ve huzurunu yeniden yaratarak, şehre tabiatı kattı. Oysa manevi duyarlıkları sekülerizm tarafından köreltilen modernleşmiş müslüman, insanın yeryüzündeki hayatının fani niteliğini ve tabiatı kaplayan huzur ve ahengi unutmuştur. O artık, rekabet ettiği modern Batılı birey gibi, sanki ilelebet yaşayacakmışçasına evler inşa etmek; tüm varlığı tabiata meydan okumaya, tabiat kaynaklarının tüketimine ve ritminin ihlaline dayalı şehirler kurmak istemektedir. Modern insanın -ve tabii sekülerleşmiş müslümanın- arzusu, içinde Allah'ın yer almadığı bir çevre meydana getirmektedir. Bu ise, Allah tarafından yaratılan ve sekülarist anlayışı tamamıyla reddeden tabii çevreyle -ki varlığı Allah'ı hatırlatmaktadır- toptan dengesizlik içinde bir şehir çevresi yaratılması demektir.

Modernleşmiş müslümanların akıl, muhayyile ve duyarlılık düzeylerinde meydana gelen bu dönüşümlere ilaveten, mimari ve şehir planlamasını doğrudan etkileyen hayatın birliği ve bütünlüğü duygusunda da ciddi bir kayıp söz konusudur. İslâm Tevhid'e (Birliğe) dayanır ve insan hayatını, yani çokluğu bütüne erdirmenin yoludur.[10] İslâmi ruhun her sahih tezahürü, Tevhid öğretisini yansıtır. İslâm sanat ve bilimleri kadar Şeriat'ın da ilkesi olan bu öğreti, tüm insani faaliyetleri birbirine rapteder ve insanın manevî tekamülünü sağlayarak Allah'a dönmesine imkan hazırlar. Bu tekamülün zirvesini, "Muhammedi kemal" diyebileceğimiz bir konumda bulunan Hz. Muhammed (s.a.v.) temsil etmektedir; ve o, tüm müslümanların örnek alması gereken modeldir.

Geleneksel İslâm şehri bu birliği direkt olarak yansıtır. İslâm'da kutsal (ilahi) olan ile profan (dünyevi) olan arasında hiç bir ayırım bulunmadığından, birlik, evden saraya, resmi binalardan camiye kadar şehir mimarisinin bütün alanlarına yayılır. Söz konusu birlik, müslümanın ev mekanını hem sanatsal bakımdan hem de ibadet açısından cami-

nin bir uzantısı kılmaktadır. Muamelatı olduğu kadar ibadetleri de kuşatan Şeriat'ın bu kapsayıcı tabiatı, bütün faaliyet biçimlerinin bütünleştirilmesini mümkün kılar. İslâm şehrinin kalbinde, ibadet için düzenlenen mekanlarla eğitim, zanaat, ticaret ve hatta özel hayat ve kültürel faaliyet için düzenlenen alanlar içiçe geçmiştir. Bugün birçok İslâm şehrinin kalbinde yer alan cami, medrese, pazar, evler vb., bu mekan ve fonksiyon birliğini hâlâ gözler önüne sermektedir. Söylemek bile fazla; sekülarizm bu birlik görüşünü ve tüm insan faaliyetlerinin ilahi bir norm ve model kapsamında bütünleştirilmesini tahrip etmiştir. Daha zahiri bir düzeyden bakıldığında[11] bu birlik kaybı, İslâm dünyasındaki modern şehrin acıklı durumunun ana sebeplerinden biridir. Bugün müslümanların büyük çoğunluğunun hâlâ tek bir dünya görüşüne sahip oldukları ve insan etkinliğinin birliğe değil çeşitli alanlara bölünüp parçalara ayrılmasına dayalı mimari ve şehir planlaması modellerine göre binalar inşa eden azınlığın fikir ve istekleri doğrultusunda kendilerine empoze edilen hayat tarzını kabullenmedikleri, çok daha da iyi anlaşılmış durumdadır.

Batı ile temasın ikinci etkisi, dinin yalnızca insanın amelleriyle ilgili kurallara indirgenmesi biçiminde ortaya çıkmıştır. Şeriat, bazısı İslâm toplumunun sınırları içindeki güçlerle alakalı, bazıları Batı ile temas sonucu ortaya çıkan bir dizi karmaşık unsuru içine alır. Burada, çeşitli Neo-Vehhabilik şekilleri gibi püritan ve rasyonalist hareketlerle, Selefiye, İhvan-ı Müslimin, Deoband Hareketi ve Cemaat-i İslâmî gibi sözde reformist hareketlerin yayılma nedenlerine ve nasıl yayıldıklarına; ya da bunların İslâm sanatına kayıtsız kalmaları gibi mevzuulara girmeyeceğiz. Yaptığımız tartışmada önemli olan, bu hareketlerin Şeriat'ı ve İslâmî pratikleri canlandırma teşebbüslerinde, genellikle İslâm sanatı ve metafiziğiyle onun temelini oluşturan felsefî ilkeleri ihmal ediyor oluşlarını işaret etmektir. Dahası bu gruplar, kitabın başında ele alındığı üzere, modernist cephenin partizanları olarak şedit 'fundamentalizm'in en son biçimlerinin ortaya çıkmasına da imkan vermektedirler.

Bu tür katı dindarlık modernist eğilimlerle biraraya geldiğinde, önemli olan yegane şeyin dinin sanatsal boyutu değil hukuki veçhesi olduğu bir atmosfer ortaya çıkmatadır. En iyi durumda Allah, Hakk olarak anılır; ama Varlığı unutulur. Bu yüzden de güzellik arızi bir hal alır; mimarinin ve şehir planlamasının İslâmi karakteri topyekün bir saçmalığa dönüşür. Artık önemli olan yeni kurulan şehrin bir kaç yerinde bir

veya iki caminin bulunmasıdır. Şehrin geriye kalan kısmının Batılı şehirlerin banliyölerinin seküler ve gayri-insanî mekanlarını andırıyor oluşunun pek de önemi yoktur. Bu tür yerlerde, daima gözardı edilen yegane sorun, hayatın bütünlüğü ve toplumun bütünleştirilmesidir.

Bu dini karakterine ve düşünce düzeyinde birçok Batılı unsura tepki göstermesine rağmen Reform hareketinin günümüz müslümanının kafasında ve ruhunda yarattığı dönüşüm, mimari ve şehir planlaması üzerindeki tesiriyle sekülerleşme eğilimini güçlendirmektedir. Bu faktörler müslümanı, İslâm geleneğinin doğrudan doğruya sanata ve mimariye dayanan veçhelerine; yani İslâm batıniliği ve kozmolojisiyle daima birarada bulunan, ondan neşet eden hikmete veya *sapentia*'ya ve de İslâm sanatının ilkelerine yabancılaştırmaktadır. Sekülarizasyon eğilimi, ister bizzat şeriatın içerisinde, isterse hikemî öğretiler içerisinde ortaya çıksın, müslümanların kendi dinlerine tamamıyla lâkayt insanlar haline gelmelerine neden olmuştur. Reformist eğilim, dini genellikle hukuki boyutuna indirger. Hikmeti küçümsemesi ve hor görmesi sebebiyle bu eğilim, hem sanatta hem de tabiatta sekülarizasyonu kabul ederek, müslümanların sahih bir İslâmi çevrenin yeniden oluşturulmasında ihtiyaç duydukları İslâm geleneğinin gerçek unsurlarını erişilmez bir hale getirir. Onca İslâmi eserin ve kutsal şehirlerin dindar müslümanlar tarafından gaddarca tahribi, eğer delil gerekliyse, İslâm sanatının ilkelerini ihtiva eden İlahi hikmetin kaybının açık delilidir. Bu kayıp, ister sekülarizm vasıtasıyla olduğu gibi dine ilgisizlik sonucu, isterse dinin tek biçime indirgenmesinden ve İslâmî vahyin tamamlayıcı bir veçhesi olarak geleneksel İslâm sanatının kutsal karakterinin unutulmasından ötürü ortaya çıksın, maalesef gerçektir.

Elbette ki bu ruhî ve fikri faktörler dışında, bu bölümde değinmediğimiz önemli sosyal, siyasi ve iktisadi faktörler de mevcuttur. Fakat en azından, İslâm dünyasındaki çoğu toplumun Batı karşısında bir aşağılık kompleksi yaşadığını zikretmeliyiz. Söz konusu toplumlar genellikle, örneğin çöl ortasında camla kaplı yüksek bir bina inşa etmek gibi, iktisadi açıdan hiç de mantıklı olmayan ancak kabul görmelerini sağlayacak prestij göstergeleri olarak, Batılı mimari formlar ortaya koyma gayreti içerisindedirler. Aynı şekilde, bazı İslâm ülkelerinin yüklü servetleri de, birçok Batılı müteahhit ve planlamacının -ki bunlar İslâmî planlar ve projeler yaratmak için değil, çok pahalı planlar ve projeler sunmak üzere müslüman ortaklarıyla işbirliği yaparlar- iştahını kabart-

maya yarar ancak. Gayet tabii, mahalli kültürle uyum izlenimi vermek üzere bu tür yapılara birkaç kemer de ilave edilir; ancak İslâm mimarisinin inceliğine vakıf olmayanlar, gerçek niyetleri hiçbir zaman anlayamayacaktır. Bununla birlikte, ne yazık ki genellikle ilgili projelerin geçerliliğine karar vermeleri istenen kişiler de bu insanlardır. İnsan, İslâm dünyasındaki şehirlerin sanki enerji bunalımı yokmuş gibi gelişmelerinin sonunun ne olacağını merak ediyor. Müslümanların, Batılı şehirlerin gelişiminde düşülen hataları tekrar etmeleri için kesinlikle hiç bir mazeretleri bulunmamaktadır. Bir hatanın dünya çapında yaygınlaşması, sözkonusu yanlışı bir doğruya dönüştürmez.

Bu ciddi durumu düzeltmek için, uluslararası olduğu iddiasıyla Batı mimarisini uygulayan ve adları tesadüfen Muhammed, Ali veya Ahmed olan mimarlardan çok, özellikle İslâm mimarisine tutkun erkek ve kadınlardan oluşan İslâm mimarları yetiştirmekten daha kesin bir çare düşünülemez. İslâm mimarlarını eğitmek, sırasıyla bu alandaki eğitim kaynaklarını kullanıma hazır hale getirmeyi gerektirir. Allah'tan, geleneksel İslâm mimarisi birçok İslâm ülkesindeki köylerde ve küçük kasabalarda bile hâlâ ayaktadır ve plan ve projeler bazı loncalarda ve vakıflarda korunmaktadır. Modern mimarların ve onların taklitçilerinin müdahalede bulunmadıkları yerde mimari, yeniden güzel ve fonksiyonel olma özelliğini sürdürecektir. Dahası İslâm toplumunun büyük bir çoğunluğu hâlâ İslâm mimarisinin şaheserlerine hayranlık duymaktadır. Bu gibi faktörler şehirler, abideler ve mesken projeleri geliştirebilecek; nüfus patlaması, şehirlere göç, üretim tarzlarındaki değişmeler ve diğer unsurların doğurduğu diğer mimari taleplere cevap verebilecek mimar ve şehir planlamacıları yetiştirmek üzere İslâm mimarisi okulları ortaya koymada birtakım avantajlar sağlayabilir. Bu projeler bugün genellikle, ister Batılı ülkelerin isterse İslâm ülkelerinin vatandaşları olsunlar, Batı mimarisi eğitimi almış kişiler tarafından yürütülmektedir.

Bu tür okul ve kurumların tesisi,[12] İslâm sanat ve bilimlerinin yeniden canlandırılmasını; bunların manevi ve metafizik ilkelerinin yeniden keşfini gerektirir. Son tahlilde bu, günümüz müslümanları yeniden dirilmedikçe ve Batının kültürel ve felsefi hakimiyeti yıkılmadıkça İslâm mimarisinin yeniden ihya edilemeyeceği anlamına da gelmektedir. İnsan ruhu, İslâm medeniyeti içerisindeki yaratıcı bilginleri ve sanatçıları karakterize eden hikmet formları ve faziletleriyle süslenmedikçe, dış dünya İlahi Güzelliğin (Cemal) tecellisi olan güzellikle bezenemez. Gö-

rev hâlâ büyüktür; fakat işe, bir kaç kişinin eğitimiyle de olsa başlanabilir.[13] Elimizden, bu birkaç örneğin İslâmî ilkelere göre ortaya koydukları çalışmaların güzelliğinin, karanlığı aydınlığa dönüştürecek bir ışık olarak hizmet görmesini ümit ederek dua etmekten başka bir şey gelmez. Gerçek İslâm sanat ve mimarisinin yardımıyla, İslâm dünyasındaki şehirlerin büyük bölümünü istila eden kaosu ve karanlığı, öteden beri geleneksel İslâm şehrini karakterize eden ışık, mekan ve formun ahengine dönüştürmek hâlâ mümkündür.

NOTLAR

[1]Şehirlerdeki bunalım elbette dünya çapında bir bunalımdır. İslâm dünyasındaki bunalımın büyük kısmı bu, dünya çapındaki krizle ilgilidir ve onun bir sonucudur. Bunun böyle olması İslâm dünyasının büyük bir bölümünün Batı karşısında pasif kalmasının sonucu olup, Batı'nın bizzat kendisi bile bu bunalımın bir göstergesidir. Ana ilgimizin İslâm dünyası olduğunu gözönünde bulundurarak, yorumlarımızın birçoğu aynı zamanda başka bölgeler için de geçerli olsa bile, kendimizi İslâm dünyasının mimari ve şehir problemleriyle sınırlayacağız.

[2.] Bu ilkelerin bazılarını sonraki bölümde ele alacağız. Ayrıca bkz. bizim, *Islamic Art and Spirituality,* IV. Bölüm.

[3.] Bakınız F. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, çev. D.M. Matheson, London. 1953, I. Bölüm.

[4.] Bkz. bizim, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, sh. 58-59 ve 218-226.

[5.] Son on yıl içinde Mısırlı tanınmış mimar Hasan Fethi ve öğrencilerinin çabaları sayesinde durumu düzeltmek üzere birçok teşebbüste bulunuldu. Son zamanlarda Ağa Han İslâm Mimarisi Programı Harvard ve M.I.T.'de bir ölçüde İslâm mimarisi programına bile başlamıştır. İnsan bu programın, bazı insanların şimdiye kadar mükemmel İslâm mimarisi, yani İslâm dünyasındaki "Mükemmel" mimari olarak dikkate alınan programla birleştirilmelerinden daha çok, İslâm mimarisi ilkelerine dayanacağını ümit ediyor. Bu ifadelerdeki "mükemmel" kelimesinin anlamını belirleyen ölçütün ne olduğu doğrusu merak konusudur.

[6.] Bkz. F. Schuon, *a.g.e.*, sh. 66 vd.

[7.] Bkz, H. Corbin, *Creative Imaginatlon in the Sufism of Ibn Arabi*, Fransızca'dan çeviren R. Manheim, Princeton 1069.

[8.] Bakınız, H. Corbin, *En Islâm iranien*, cilt; I, sh, 120 vd.

[9.] İbn Hanbel, *Müsned,* Kitab 4, V. sh. 133-34.

[10.] Bkz. Schuon, *a.g.e.,* I.Bölüm.

[11.] Daha zahiri bir düzeyde, çünkü Allah hiç bir mekanı olmayan bir güneş gibi herşeyi ve O'nun bu dünyadaki ana tecellisi ve halifesi olan insanın kalbini aydınlatır.

[12.] Bu okulların da, uzun çıraklık dönemlerine; bir hocaya veya ustaya bağlanmaya; öğrencinin ahlaken olduğu kadar teknik bakımdan da eğitilme imkanına izin veren İslâmî modeller üzere bina edilmesi gerektiği unutulmamalıdır.

13. Bu tür birkaç mimar İslâm dünyasında yetişmeye başlamıştır : Abdülvahid el-Vekil ve Ömer Faruk bunlardandır.

Ondördüncü Bölüm

İSLÂM MİMARİSİNİN İLKELERİ VE GÜNÜMÜZÜN ŞEHİR PROBLEMLERİ

İslam sanatının, özellikle İslâm mimarisi ve şehir planlamasını da ihtiva eden ilkelerinin İslâm vahyine bağlı olduğunu, burada bir kere daha zikretmeliyiz. Bu bağ, biri doğrudan, diğeri dolaylı olmak üzere iki şekilde varlık kazanır. Bu ilkeler doğrudan doğruya Kur'an vahyinin iç boyutundan (batıni boyutundan) ve bu boyutun ihtiva ettiği kutsal bilimden neş'et eder; insanların içinde yaşayıp fonksiyonlarını icra ettikleri İslâm şehrinde ve insanların kalplerinde yankılanan Kur'an'ın İlahi Kelam'ından doğarlar. Bu ilkeler, vahyin alıcısı olan Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ruhunun bir vechesinden; sinesinde manevi hayat kaynağının bulunduğu manevi ölümün bir tür kutsal saflığı içinde geleneksel İslâm şehrini kuşatan ve hatta kaplayan nebevi bir varlıktan zuhur ederler.

İslâm mimarisi ve şehir planlaması dolaylı şekilde, bir bütün olarak İslâm cemaat ve toplumunu olduğu kadar, birey olarak müslümanı da şekillendiren İlahi Hukuk veya Şeriat'a bağlı ve onun tesiri altındadır. İlahi Hukuk bizatihi İslâm vahyinden doğar ve bir mimari veya şehir planlaması ortaya koymadığı halde, kutsal formu içinde, insan-üstü bir kökene sahip bu mimari için sosyal ve insani bir arkaplan temin eder:

Geleneksel formu içinde İslâm mimarisi ve şehir planlaması, harici bir çerçeve olarak hizmet gören insani ve sosyal ortam, deruni ilkeler, sembolik dil ve düşünce temelinde İslâm dini tarafından oluşturulur, biçimlendirilir ve kontrol edilir.

Şu halde, bu tür bir mimari ve şehir planlamasının, yalnızca modernizmin doğduğu Batı dünyasında değil, Asya, Afrika ya da Amerika olsun modernizmin yayıldığı her yerde, modern uygarlığın yüzyüze geldiği günümüzün şehir bunalımıyla ne tür bir ilgisinin olabileceği sorulabilir haklı olarak. Kesinlikle geleneksel İslâm şehrinden uzak olan günümüz şehirlerinde yaşayan müslümanların, bugün karşılaştıkları dehşet verici problemlerin üstesinden gelmek için kendi mimari ilkelerini kullanabilecekleri ileri sürülebilir. En azından, teorik anlamda bu güce sahip oldukları söylenebilir; çünkü müslümanlar hâlâ, kısmen de olsa Şeriat'ın hüküm sürdüğü; İslâm inancının insanların kalplerinde hâlâ güçlü bir biçimde varlığını koruduğu ve bu sayede Şeriat'ın yeniden canlanıp dirilebileceği bir toplum içerisinde yaşamaktadırlar.[1] Fakat bu ilkeler, nufüsunun çoğunluğunu gayri-müslimlerin, hatta birçok durumda dinin hiçbir şekliyle ilgisi bulunmayan insanların oluşturduğu Batı şehirlerinin problemlerini çözülmede ne ölçüde geçerlidir; ya da söz konusu problemlerin çözümüne nasıl katkıda bulunabilir? Cevap, herşeyden önce, insanda ve onun doğal çevreyle ilişkisinde belirli evrensel unsurların bulunduğudur. Bu unsurlar, birincil kaynağı din olan söz konusu ilkelerin dinî dünyaya yabancı ortamlara bile girişini mümkün kılar. İkinci olarak, Avrupa uygarlığının anası Batı'nın egemen dini Hıristiyanlık, asırlar boyunca hıristiyanlık dini ve kültürüyle yoğrulmuş bir Avrupalı'nın zihninde ve ruhunda daima sempatik bir tepki uyandıran İslâmî ilke, norm veya düşüncelerin kaynağı olan İslâm'la; her ne kadar bugün bilinçli bir şekilde bu geleneği reddediyor olsa da aynı din ailesine mensuptur.[2] Üçüncü olarak İslâm, bir anlamda Allah'ın Birliğine (Tevhid), yani O'nun ilk dinine bir dönüştür ve bütün insanların kalbinde ve esas cevherlerinde zımni bir biçimde bulunan asli (*primordial*) tabiata yönelik yalın ve evrensel bir mesaja sahiptir.[3] Mimari ve şehir planlaması alanında bile İslâm'ın ilke ve öğretileri, öğretilerinin tatbik edilmediği bir dünyada dahi anlamlı ve ilgi çekici olabilir. İslâm mimarisinin ilkelerini bu düşünceler ışığında değerlendirmek ve daha sonra onların çağdaş şehir problemlerine nasıl uygulanabileceklerini araştırmak belli faydalar sağlayabilir.

İslâm'ın diğer vechelerinde olduğu gibi, mimaride de Tevhid ilkesi merkezi bir öneme sahiptir. Bu ilke, metafizik ve din alanında İlahi İlke'nin birliğini; bütün varlıkların karşılıklı ilişkisini ve Bir'e katışıksız ontolojik bağlılıklarını ve bireyin "Bir"in iradesine tam anlamıyla adanmasını ifade eder; aynı şekilde mimaride birlik, mimari unsurların bütünleştirilmesini; yani kutsal olana zıt bir kategori biçiminde konumlanan seküler kavramını ortadan kaldıracak şekilde, bütün mimari formlarda mekanın fonksiyonları ve amaçlarıyla kutsal olanın her yerde hazır ve nazır varlığı arasındaki karşılıklı ilişkiyi işaret eder. Bu, bakir tabiatın çeşitli formlarını ve fenomenlerini karakterize eden ahenk, denge ve karşılıklı ilişki aracılığıyla eşsiz Yaratıcısı'nı yansıtması gibi, insan eliyle yapılan binalarda da Tevhid'in gerçekleştirilmesi anlamına gelir. Arapça'da tevhid hem "birlik", hem de "bir kılma" (entegrasyon) anlamlarına geldiğinden, mimaride birlik ilkesi aynı zamanda İslâm mimarisinin huzur, sükunet ve ahenginin, unsurları birbirine bağlayarak bir kılma veya entegre etmek suretiyle, birliğin o eserde yansıtılmasını ifade eder.[4] Bu anlamda mesela Arapça bir risalenin, hakikatte tek bir uzun cümle olduğu söylenir. Aynı şekilde bir İslâm şehri ya da kasabası için de, bütün parçaları, bu parçaları aşan bir bütün içerisinde bütünleştiren bir yapıdır denilebilir; yani bütün, hem kavrayış, hem de icra metodu bakımından parçalardan önce gelir ve parçaları anlamlı ve düzenli kılar. Ve yine, daha küçük bir ölçek üzerinde, tek bir yapının bütünlüğü, parçalardan önce gelir; birlik çokluğa, bütün parçalara egemen olur.[5]

Söz konusu Tevhid ilkesi, çeşitli mimari tiplerinin karşılıklı ilişkisinde de görülebilir. Kutsal ve seküler mimari diye iki ayrı alan yoktur; bütün İslâm mimarisi bir anlamda caminin tabii bir uzantısıdır; dolayısıyla camide ifa herhangi bir ibadet, aynı şekilde evde veya pazarda da yerine getirilebilir. Kur'an-ı Kerim'in inayeti ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in ruhu, İslâm şehrinin bütününe sinmiş durumdadır. Öyle ki bu, Ezan'ın okunmasıyla adeta her mimari esere derinlemesine nüfuz eder; ve ister ev, ister okul, isterse cami olsun her mimarı yapının üzerine Gökten rahmet yağmuru yağmaya başlar. Elbette yalnızca camiye has minare ve mihrab gibi farklı mimari özellikler hariç, aynı teknikler, mimari semboller ve ışık kullanımı, form ve mekan sarayda veyahut evde de bulunur.

Cami, saray, okul, pazar ve ev, mimari mekanları birbirine bağlayan bu son derece organik birlikten dolayı birbirleriyle içiçe geçmiş durum-

dadırlar. Fas[6] veya Isfahan gibi geleneksel İslâm şehirlerinde cami, sadece ümmetin dinî faaliyet mahalli değil, aynı zamanda ekonomik faaliyet alanına, evlere, okullara ve saraylara açılan ve tüm bunları birbiriyle bağlantılandıran bir kapıdır. Böylelikle mimari, bütünleşmiş bir hayatın yaşanmasını kolaylaştırırken, geleneksel İslâm mimarisinin birliğini de yansıtmaktadır.

Tevhid ilkesi aynı zamanda, İslâm mimarisinin bir binanın dışını, iç mekanlarını ve bahçeyi ele alma tarzında da müşahede edilebilir. Modern mimaride bu üç özellik birbirinden ayrılır ve genellikle her bir alanda farklı kişiler uzmanlaşırlar. Bir modern mimar çoğunlukla bir binanın dahili dekorasyonunu bir dekoratöre; binayı kuşatan alanı da bir bahçe mimarına bırakır. İslâm mimarisinde ise tam tersine, bu üç unsur, genellikle aynı duvar ustaları veya duvarcılar grubu tarafından tasarlanan ve oluşturulan tek bir gerçekliğin üç cephesidir. İnsan El-Hamra'da Aslanlı Avlu'yu veya Kaşan'daki Fin Bahçesi'nin köşklerini ya da Lahor'daki Şalimar'ı seyrettiği zaman, iç mekanları, modern Batılı anlamıyla mimarinin kendisini ve binayı kuşatan bahçeyi tek bir tecrübe halinde organik olarak bütünleştiren birliği; mimarinin bütün bu yönlerinin aynı gerçeklik etrafında birleştiğini görür.

Tevhid ilkesi aynı şekilde, geleneksel İslâm mimarisi eserlerinin, özellikle evlerin ifa ettiği çok yönlü fonksiyonlarda da kendini göstermektedir. İlk olarak farklı mekanların fonksiyonlarının belirlendiği, sonra da bu iyice belirlenmiş elemanların toplamı olarak bütünü gören bir yapının yaratıldığı modern mimarinin tersine, İslâm mimarisinde yaratılan mekanın farklı unsurları, bir bütün olarak yapı kavramından doğarlar ve mekanların çok yönlü fonksiyonlarının getirdiği bir kullanım esnekliğine sahiptirler. Geleneksel müslüman evindeki bir oda, gün içerisinde, -modern anlamda sabit mobilyaları bulunmayan- yatak odası, oturma odası, misafir odası ve hatta ibadet yeri olarak hizmet görürken, bu tür çok yönlü kullanımı da kolaylaştırır. Eskiden, insanlar, üç veya dört yatak odalı bir ev yapmayı düşünmezlerdi. Geleneksel mimari, gündelik hayat için zaruri olan mekanların bütünlüğünün, daima ilgili aile veya ailelerin yaşadığı kasaba ve şehirin parçalarına hakim olan bütünlükle uyum içinde olmasına özen gösteriyordu. Şehrin dörtte biriyle tek bir ev arasında değişen farklı unsurlar, elemanlar ve özelliklerin bulunduğu muhakkaktır; ancak birlik daima çokluğa hakimdi ve parçaların bütünden bağımsız gerçeklikler olmasının önüne geçili-

yordu. Aynı şekilde, geleneksel İslâm şehrinde yaşam mekanlarının hepsi, tek bir çatıya sahipmiş izlenimi bırakır insanda; çünkü hem metafizik, hem de mimari manada birlik parçalara daima hakimdir ve parçaların büyümesine, ancak bütünle uyumı ve ilişki içerisinde olmaları şartıyla izin verilmektedir.

Tevhid ilkesi güzellikle fonksiyonun veya faydanın birleştirilmesiyle de doğrudan ilintilidir; öyle ki bu bütünleşme, İslâm sanatını ve özellikle de mimarisini karakterize etmektedir. İslâm, "Allah güzeldir ve güzeli sever." hadisinde zikredildiği üzere, hakikatin kokusu olarak güzelliğin önemine vurgu yapar. Yine bir diğer hadiste, "Allah bütün varlıklar üzerine güzellik mührünü vurmuştur." denilmektedir. Güzelliğe duyulan ihtiyaç, insanın yapısında mündemiç ve Allah vergisi bir şeydir; kemale ulaşmada insanın soluduğu hava kadar zaruridir. Güzellik, lüks olmaktan uzak, insani bir ihtiyaçtır. Güzel olmak, kelimenin en derin anlamıyla "faydalı" olmaktır. Fonksiyonellik ve faydalılık bu nedenle güzelliğe karşı olmayıp, bilakis onu tamamlamaktadır. Hem beden, can ve ruh olarak külli bir insan imajına sahip bulunmak, hem de bu dünyanın - ama ezeli ve ebedi hayat için yaratılmış bir varlığı olmak, güzellikten kopuk hakiki bir fonksiyonelliğin ve faydalılığın bulunmadığının farkında olmak demektir; bu nedenle çirkin olan eninde sonunda "faydasız"dır: O, yanlış ve nihayet insanın en derin çıkarlarına aykırıdır. Müslüman zihninde güzellik, hakikat ve iyilikle özdeş olmakla kalmaz, çirkinlik de batıl ve kötülükle özdeş kabul edilir. Allah'ın isimlerinden biri olan Arapça *Hakk*, Hakikat-Gerçeklik (ve tabii güzellik) gibi anlamlara geldiğine göre, çirkinliğin, Gerçeklik, Hakikat ve Güzellik demek olan Bir'den sapma ve muhayyel bir şey olduğu bile söylenebilir. Mimarinin fonksiyonelliğinden güzellikten bağımsız şekilde sözetmek -ki bu halde faydasız bir lüks kategorisine indirgenmiş olacaktır-, güzelliği mükerreren Gerçeklik ve Hakikat'in kaynağı ile özdeşleştiren en temel metafizik ve Kur'an-Hadis öğretilerini unutmak demektir.

Güzelliğin ve fonksiyonelliğin birliği aynı zamanda, İslâm sanatı ve mimarisindeki, "realizm" diye adlandırılabilecek ilkeyle de alakalıdır.[7] Burada "realizm"i derken, onun modern felsefi anlamından söz etmiyoruz; daha çok zihinde, her varlığın gerçekliğini kendi seviyesinde dikkate alan; varlıkları hem İslâmi vahyin emrine, hem de bilme ve kavramaya muktedir akıl gücüne (İslâm'ın insan tanımı içinde oldukça sık vurgulanan ve geleneksel *homo islamicus*'un anlaşılmasında merkezi bir yeri bulunan akıl gücüne) dayalı gören ve olup biteni nesnel bir şekil-

de, "oldukları gibi" kavrayan bir bakış açısına sahip bulunmaktan söz ediyoruz.[8] Sanatta bu realizm, her malzemeyi olması gereken veya olması gerekli görülen şey olarak değil, olduğu gibi ele almak anlamına gelir. Tuğla, tuğla olarak kullanılmalı, tuğla olarak görülmelidir; taş da taş. Mimariyi ilgilendiren maddeye yön veren fizik güç ve yasalar bile, Allah'ın yaratma eyleminin parçaları olarak karakterlerini açığa çıkaracak ve böylelikle yaratışı karakterize eden ahengin ve güzelliğin yapılanışına iştirak edecek şekilde ele alınmalı; saygı görmelidir.

Malzemenin tabiatı ve onları işleme tarzıyla ilgili bu bakış, İslâm mimarisinde matematiğe yapılan vurgunun derinliği ile alakalıdır, İslâm mimarisi geometrik form ve modellerin saflığını önemle belirtme eğilimindedir. Müslüman zihin, geometrik form ve modellerde yalnızca nicelikleri değil, arketipsel ve kavranabilir dünyanın bir yansımasını da görür.[9] Bu anlamda, kendine İslâmi evrende bir sığınak bulan, bir tür "İbrahimi Pisagorculuk"tan söz etmek mümkündür.[10] Eğer İslâm'ın kutsal mimarisi hem mekan tanımı hem de görünüşlerinin ele alınışı itibarıyla yüksek bir geometrik karakterin mimarisiyse, bu, müslüman zihnin matematiksel ritmler kadar, geometrik form ve modellerin kökeniyle de özdeşleştirdiği düşünülür dünyanın (veya *alem-i ma'kulat*), melekler aleminden başka bir şey olmayışındandır. Kutsal mekan, bu Ruh alemi aracılığıyla Tevhid güneşine götüren bu mimari tarafından yaratılır ve her yerde ve hiçbir yerde olan o Nokta'nın oluşturduğu tüm düzenli form ve örneklerin ima ettiği bu Tevhid güneşinin ihtişamı, doğrudan bakılamayacak kadar göz kamaştırıcıdır.

İslâm mimarisinde binaların; özellikle cami, Sufi merkezleri vs. yüzeylerinin işlenmesi üzerindeki bu vurgu -ki sözkonusu yüzeyler genellikle hat, geometrik modeller ve arabesk şekillerle kaplanır- modern manadaki katıksız dekorasyon veya kozmetikle karıştırılmamalıdır. Bu işleyişe ancak "*kainata benzer kılma*" veya "*evrenle ve kozmik ahenkle uyumlu kılma*" anlamını akla getiriyorsa "kozmetik" denilebilir(*). Bir binanın yüzeyinin görünüşüyle de sınırlı olsa İslâm mimarisinin modelleri, cismani dünyanın altında yatan matematiksel düzen ve ahengi gözler önüne sererek, fiziki gerçekliğin en derin yapılarını yansıtır.

(*) Yazar burada *Cosmos* ve *Cosmetic* kelimelerinin İngilizce'deki etimolojisinden hareketle 'kozmetik'in ancak 'kozmos'u yansıttığı, ona uyum sağladığı takdirde bir anlamı olacağını vurguluyor. (çev.)

İslâm vahyinin asli karakteri ve tabiatla insan arasındaki ahengin yeniden tesisi doğrultusunda İslâm mimarisi ve şehir planlaması, daima mimari ile tabii çevrenin bütünleştirilmesi üzerinde yoğunlaşır. Bir anlamda tabiat, geleneksel İslâm şehrinin ve binalarının içinde yer alır ve ona nüfuz eder. Caminin bizzat kendisi tabii mekandan bağımsız kutsal bir mekan değildir; daha çok Allah tarafından yaratıldığı için özünde kutsal olan ve yine aslî, cennetimsi mükemmelliği yansıtan bakir tabiatın, insan eliyle uzama yayılmasıdır. Işık ve hava, camiye ve diğer yapılara bolca girer ve kuşlar yapı çevresinde ibadetin sürdüğü sırada bile uçuşmaya devam ederler. Şehirler yeşil alanlarla çevrilidir ve çöl ve dağların ritmi şehrin içine işler.

Tabiat kuvvetleri ve unsurlarıyla geleneksel İslâm şehrinin çevresi arasında herhangi bir tezat müşahade etmek bir yana; İslâm mimarisinde tabiat güçlerinin, ışığın, rüzgarın, ritmin vb. maksimum kullanımını sağlamak için elden ne gelirse yapılır. Kısacası mimari hiç bir zaman, tabiatın ahengine ve ritmine aldırışsız veya tabii düzene aykırı bir varlık olarak ortaya çıkmaz. Yumuşak kerpiç ve toprak duvar gibi çok kullanılan maddeler bile, şehir sakinleri tarafından kullanılmaktan vazgeçilir geçilmez o binayla birlikte, tekrar, kolaylıkla tabiatın sinesine döner. Müslüman kasabalar ve hatta büyük şehirler, modern dünyanın artık çok iyi bildiği ekolojik felaketler ortaya çıkarmaksızın; ilkece ilelebet yaşayacakları geleneksel formları muhafaza edecek biçimde yapılmışlardır. Diğer geleneksel insanlar gibi geleneksel müslüman da insanlığın çok iyi bildiği bazı büyük kasaba ve şehirler imar etmiş olsa bile, kendisini, kanun ve ritmlerine saygı duyduğu tabiatın bir bekçisi olarak görmüştür.

İster muazzam boyutlarda bir mimariye ihtiyaç göstersin, isterse küçük kasaba ve köyler gibi daha mütevazi birimlere has bir inşa faaliyetinde müslümanlar, teknoloji ile zanaatı hiç bir zaman birbirinden ayırmamışlardır. Sanat, zanaat ve teknoloji gerçekte, Arapça *sina'a* teriminde görüldüğü üzere, aynı şey ve hatta aynı terim olarak dikkate alınmış ve hepsi için aynı kelime kullanılmıştır. Yapmak ile malzeme ve işle uyum içerisinde güzel bir şekilde yapmak, eşanlamlıydı.[11] Usta mimarlar, kiremit yapma, tuğla pişirme gibi malzemeyi işleme teknolojilerinde de tecrübe sahibiydiler. Teknolojisiyle o denli iftihar eden modern dünyanın standartlarına göre dahi çoğunlukla son derece yoğun mimari görevleri yerine getiren insanlar; o en muhteşem güzellik modelleri-

ni düzenleyen sanatçılar ve binaları yapan mimarlar, ekseriya aynı insanlar veya o işle çok içiçe başka bir meslek grubuna mensup insanlardı. Bu durum, işlerin tek bir elden çıkmasına verilen özenin de bir ifadesiydi. Usta-çırak ilişkileri, yalnızca mimariyle ve sanatla ilgili tekniklerin öğretimini değil, aynı zamanda değil bireysel yaratıcılığı ortadan kaldırmak, onu şahsi mizacın üstüne ve ötesine doğru yükselterek bireyi aşan -böylece anonimliği sağlayan- ruhi bir disiplini de mümkün kılıyordu. Birlik, evrensel bir ölçü üzerinde ve samimiyetle işbirliğine imkan veriyor ve daha mütevazi ve fani mimari eserler, kendi bencilce eğilimlerini öne sürmeksizin çalışmaktan büyük zevk duyan insanların çabalarıyla varlık kazanıyordu. Gerçekte iş, hiç bir zaman bireysel tutkuların ve bencilce güdülerin hapishanesine kapatılmıyor ve belli bir doyum sağlayarak egonun kontrolünü mümkün hale getiriyordu.

Yine İslâm mimarisi, bizzat bütünleşik bir gündelik hayatın hasılası olarak, gündelik hayatın iş, boş vakit, eğlence vb. gibi çeşitli yönlerinin bütünleştirilmesini de imkan tanımıştır. Bu kitapta daha önce de zikredildiği üzere, geleneksel İslâmi hayat tarzında iş, daima okuma ve ibadetle bütünleştirilen boş vakitten asla ayrılmıyordu. Bugün, bu tür bir uygulamanın varlığını koruduğu her yerde, mesela pazarda, takriben oniki-ondört saatini evinden uzakta geçiren bir esnaf veya dükkan sahibi görmek mümkündür. Ancak işyerinde, uzun gibi görünen bu saatler içerisinde söz konusu esnaf, zamanının büyük bir bölümünü ibadete, yemeğe, dostlarıyla sohbete ve hatta bir-iki saatlik okuma ve ibadet için yakın bir camiye veya okula gitmeye harcar. Akşam eve döndüğünde, bir büro veya fabrikada sekiz saatini harcayan; kendisine boş vakit, dinlenme, kültürel etkinlik ve başka bir yerde eğitsel ve dinî uygulamalar için zaman bulması gereken bir işçiden daha yorgun değildir. Geleneksel İslâm mimarisi ve şehir planlaması, bu tür bütünlüklü bir hayat anlayışına dayanır ve keza böyle bir hayat tarzını mümkün ve kolay kılar. Çok yönlü ve içiçe geçmiş, işle boş vaktin biraraya getirildiği bu tür bir düzenleme anlayışı, kişinin okuma ve ibadetle zihnini ve ruhunu olgunlaştırmasını da sağlar. İslâm mimarisi ve şehir planlaması, İslâm vahyinin kalbindeki Tevhid ilkesini, bu vahiy tarafından yaratılmış ayırıcı mimari ve şehir düzenlemesi özelliklerinden sorumlu diğer herhangi bir faktörden çok daha fazla yansıtır.[12]

İslâm mimarisinin, bir bölümü yukarıda açıklanmış bulunan ilkelerinin çağdaş dünyadaki şehir problemlerine tatbiki, sadece bu prensip-

lerin yapısına değil, fakat aynı zamanda günümüz dünyasındaki şartlara da bağlıdır. Bugün artık kent ortamında yaşanan problemlerin bazıları, hava kirliliği ve çevrenin bozulması gibi dünya çapında problemler ise de, bu ilkelerin çağdaş İslâm dünyasına uygulanması sorunu, Batı'dakinden farklı bir mahiyet arzeder; ve bu bölümün ana temasını da bu konu oluşturmaktadır. İslâm dünyasındaki şehirlerin bir çoğunun, aşırı kalabalığın, aşırı hızlı büyümenin, yabancı hayat tarzlarının zorla girişinin ve uyumsuz mimarinin yol açtığı korkunç şehir karmaşası ve kirlilikten mustarip olduklarını daha önce ifade etmiştik. Şehirler, kültürel ve dinî yozlaşmayla yol açtığı sosyal ve ekonomik problemlerle karşı karşıyadırlar. Ayrıca söz konusu şehirler, meskun nüfusun büyük çoğunluğunun kırsal alanlardan gelmesi ve fakat geleneksel İslâmi şehir ortamında yaşama tecrübesinden mahrum bulunması gibi garip bir durumla da karşı karşıyadırlar. Bununla birlikte nüfusun büyük bir bölümü, günlük hayatı içerisinde hâlâ Şeriat'ı takip etmektedir ve eğer İslâm geleneğinin iç yönelimleri, politik iddialarla iktidarı elinde bulunduranlar tarafından sindirilmekten çok ihya ve tatbik edilirlerse, İslâm sanat ve mimarisinin ilkeleri bugün birçok müslüman şehrin yüzyüze geldiği dehşet verici problemlerin birçoğunu çözmede yardımcı olabilir.

Bununla birlikte Batı toplumunun sosyal yapısı İslâm Şeriatına dayalı bir toplumun yapısından farklıdır; çünkü Batı toplumunda dini olduğu kadar seküler bir özellik de bulunmaktadır ki, bunların ikisi birlikte, seküler unsurun egemen olduğu bir kombinasyon içinde hem etik, hemde estetik veçheleriyle modern Batılı insanın değer sistemini belirlerler. Yine de İslâm, Hıristiyanlık ve Musevilik arasındaki içsel bağın ortaya koyduğu insanın tabiatı ve yoğun biçimde yaşanan şehir bunalımı, İslâm mimarisi ve şehir düzenlemesinin ilkelerine, kendi şehir ve kasabalarının geleceği adına kaygılanan Batılıların ciddi biçimde eğilmesini sağlamıştır.

Modern Batı şehirleri aşırı parçalanmadan; doğal çevredeki dengesizlikten; ekonomik ve ekolojik çürüme ve bilhassa enerji kaynaklarının kullanımından; güzelliğin bir lüks gibi görülmesi ve faydadan ayrılması sonucu ekonomik zorunluluk adı altında bir çirkinliğin yayılmasından mustariptir. Hayatın farklı yüzlerinin farklı mimari eserlerdeki birliği, doğal çevreyle insan arasındaki ahenk, güzellikle faydanın bütünleşmesi ve diğer bir çok ilke üzerindeki İslâmî vurgu, salt İslâm dünyası için de-

ğil, kendi şehirlerinin geleceğiyle ilgilenen Batılılar için de son derece önemlidir. İslâm, Hıristiyan ve hatta "Hıristiyanlık-sonrası" Batı tarafından yüzyıllarca hep "öteki" olarak görülmüştür; İslâm'ın varlık dünyası ile ahenk içindeki insan anlayışına dayanan mimarlık felsefesi, insanlık tarihinin bu karanlık saatinde, insanın hakiki doğasını yansıtarak, ona kim olduğunu, bu dünyevi yolculuğa niçin çıktığını hatırlatan bir rol; hem kültürel, hem de mimari bir rol üstlenebilir. Her ne kadar bu ilkeler, insan bizzat kendisini ve toplumunu değiştirmeden bu tür bir dönüşüme yol açamayacak olsalar da, en azından mimari ve şehir planlaması alanlarına tatbik edilmeleri, belki de nihai olarak, ancak insanın kalbinden ve ruhundan fışkıracak bir dönüşüme yardım edebilir.

NOTLAR

[1] İslâm mimarisi ve şehir planlamasının geleneksel ilkelerinin çağdaş İslâm toplumunun problemlerine uygulanmasının metod ve araçları, bu nedenle, bu ilkelerin Batı'da uygulanması için gerekli metodlardan farklıdır. Bu denemede biz yalnızca ikinci problemle ilgileniyoruz. Çağdaş İslâm dünyası konusunda bkz., A. El-Wakil, 'Identity, Tradition and Architecture', *Arab Architecture: Past and Present*, Durham, 1084, s.28-29.

[2] Dinin batini veya aşkın birliğinden dolayı bu tür eylem ve tepkiler herhangi bir dinî çerçeve içinde meydana çıkarlar; ancak bu ihtimal, dinler aynı aileye mensup bulunduklarında varlık kazanır. Hıristiyanlık ve İslâmiyet'in durumunda aile yakınlığı tabii aynı zamanda özellikle Hıristiyan teolojisi tarafından, bugün hâlâ İslâm vahyinin doğruluğunun reddedilmeye devam edildiği, yüzyılları içine alan sayısız tepki ve mücadelelere neden olmuştur. Ancak bu tarihsel karşılaşma, Ortaçağ İspanya ve Sicilya'sının durumundaki gibi, bugün dini çevrelerde olumlu etkileşimlerin gerçekleşebileceği ihtimalini ortadan kaldırmaz. Genel olarak Hıristiyanlık ve İslâmiyet arasındaki batınî ilişki konüsunda bkz., F. Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, çev. P. Townsend, London, 1975; *Formes et substance dans les religions*, Paris 1975; *Christianity/Islamic*; ve *Das Ewige im Verganglichen*, Weilheim, 1970.

[3] Bkz. Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, Bölüm I.

[4] İslâm mimarisindeki bu birlik düzeyleri konusunda bkz., N. Ardalan ve L. Bahtiyar, *The Sense of Unity, The Sufi Tradition in Persian Architecture*, London, 1973.

[5] Geleneksel müslüman mimarın eğitimi, bu ilkeyi açıkça yansıtır; çünkü o, daima bütünü idrak edecek şekilde eğitilir, sonra parçalara doğru iner ve modern mimarlık öğrencilerinin durumunda olduğu gibi, onları bir bütün olarak birbirine kaynaştırır. Yoksa önce parçaları, sonra bütünü kavramak öğretilmezdi.

[6] Fas'ın hem mimari ve sosyal, hem de fikir ve sanat hayatı ile ilgili eşsiz bir çalışma için bkz. T. Burckhardt, *Fez -Stadt des Islam*, Olten. 1960.

[7] Bu sorunlar İslâm sanatı üzerine daha önce zikredilen yazılarında T. Burckhardt tarafından ustaca ele alınmıştır. Bu bağlamda özellikle bkz. onun, "The Spirit of Islamic Art", *Islamic Quarterly*, Dec. 1954, s. 212-218.

[8] Bakınız, F. Schuon, *Understanding Islam*, s. 13 vd.; keza bakınız benim, *Knowledge and the Sacred*, Bölüm 5.

[9] Bakınız, K. Critchlow, *Islamic Patterns*, London, 1976

[10] İslâm'ın sayı ve geometrik form anlayışı üzerine bkz., S.H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Bölüm 2. Niteliksel veçheleri içinde sayıların evrensel anlamları üzerine bkz., F. Schuon, *Esoterism As Principle and As Way*, sh. 65-78.

[11]. Bkz., Burckhardt, 'Perennial Values in Islamic Art', C. Malik (Al.), *God and Man in Contemporary Islamic Thought,* Beırut, 1972, sh. 129.; ve J.L. Michon. 'Education in the Traditional Arts and Crafts and the Cultural Heritage of Islam', S.H. Nasr (ed.). *Philosophy, Literature and Fine Arte Islamic Education Series*, Sevenoaks, 1982, sh. 49-62.

[12]. İslâm sanatı ve mimarisinin ilkelerinin kendisinden türetildiği İslâm'ın batini boyutlarının "fundamentalistler" tarafından görmezlikten gelinmesi üzerine bkz. benim, *Islamic Art and Spiritiuality,* bölüm I.

DÖRDÜNCÜ KISIM

İSLÂM GELENEĞİNİN BATILI YORUMCULARI

Onbeşinci Bölüm

KATOLİK BİLGİN, İSLÂMİYATÇI VE MİSTİK LOUIS MASSIGNON'UN ANISINA

Geleneksel İslâm'ın modern dünyadaki varlığının, İslâm geleneğinin tezahürlerini hakikaten keşfetmiş Batı menşeli bilginlerin çalışma ve düşüncelerini içeren yönü, bu çalışmada şu ana kadar ele alınmadı. Birçok oryantalistin yazılarında belirli saptırmalar bulunmasına karşılık, yukarıdaki kategoriye dahil bazı şahsiyetler, yani İslâm'ı gerçekten seven ve İslâm hakkındaki bilgilerinde samimi olan birtakım alimler de olmuştur ve vardır. Bu kitabın elinizdeki kısmını teşkil eden bölümlerinde, modern dünyada İslâm geleneğini keşfeden ve onu modern dünyaya tanıtan, kendileriyle şahsen de tanıştığım Batı kökenli üç büyük şahsiyete yer vereceğim. İlki, öğrencilik günlerimde karşılaştığım ve kendisiyle ilişkilerimi öldüğü tarihe kadar sürdürdüğüm Louis Massignon'dur. İkincisi 1958'de Amerika'dan Tahran'a dönüşümde karşılaştığım ve İslâm düşüncesi hakkındaki çeşitli eserler üzerinde yirmi yıl beraberce çalıştığım Henry Corbin'dir. Üçüncüsü ise, yine öğrencilik döneminde tanıştığım, düşüncesinin parlaklığından olduğu kadar, hem eserlerinden hem de veliyane kişiliğinden derin bir biçimde etkilendiğim Titus Burckhardt'dır. Çeşitli ülkelerde yıllarca bir arada bulunduk; fakat onunla daha çok özellikle ruh dünyasında; bütün mekan sınırla-

rının ve dünyevi sınırlamaların üstünde ve ötesindeki "Hakikat Bahçesi"nde buluştuk.

İşe, muhtemelen Batı'nın İslâm konusunda bugüne kadar yetiştirmiş bulunduğu en büyük akademik bilgin olan Louis Massignon'la başlayacağım. Giriş yerine Rumi'nin, belirli bir düzeyde, bir bakıma Massignon'un ruhi ve fikrî alın yazısını özetleyen bir şiirini koymak, yerinde bir tutum olur.

Dünyayı vecde garkolmuş bir şey olarak düşün.
'Galib'in egemen olduğu bir yer
Darağacına, darağacına çekerler seni
Sen 'galib' olmak istersen eğer.

Ölümünden üç yüzyıl sonra Hallac'ın; bu büyük velinin şehit edilişini yansıtan bu şiir, gerçekten de aynı şekilde Massignon'un hayatına hakim olan nakarattır. Bu sebeple Massignon'un hayatına, Hallac'ın manevi gerçekliğinin bu eşsiz tecrübesi açısından; yani insan olarak onu gençliğinde değiştiren bir tecrübe; ölünceye kadar hayat ufuklarına hakim olan ve Herbert Mason'un İngilizce'ye tercüme etmek için yirmi yılını harcadığı çok önemli eserini üreten ve böylece ilim dünyasına çok büyük hizmet veren bir tecrübe açısından bakmak gayet anlamlı olacaktır.

Hallac'ın tercih edilişinin burada benimsediğimiz perspektif içinde, yani tasavvuf geleneğinin içinde belirli bir anlamı vardır. Aksi durumda Massignon'un hakkını veremezdim; çünkü ben yalnızca belirli ilmi konulardan değil, fakat aynı zamanda herşeye rağmen sözü edilmesi gereken konulardan sözetmeyi düşünüyorum. Hallac'ın bir anlamda Massignon'a manevi olarak "konuk olması" (visited), hiç bir şekilde akademik bir problem değildir; bu daha çok, Allah'ın lütfuna bağlı bir olaydır. Hallac, tasavvuf içinde, kendisini İslâmi evrende tezahür ettirdiği şekliyle Hz. İsa'nın hususi inayetini temsil eder. Tabiri caizse, *İsevi* bir Sufi'dir o; yani, kendi içerisinde (Arapça terimler kullanmak gerekirse) *İsevi bereketi* (*el-bereket el-iseviyye*) tezahür ettirir. Bu, onun Hıristiyanlık'tan tarihsel anlamda etkilenmiş olduğu anlamına gelmez. Bu tip bir tezahürün, ayrı bir din olarak Hıristiyanlığın varlığıyla hiç bir ilgisi yoktur. Bu daha çok İslâm'ın yapısıyla ilişkili bir durumdur ki, İslâm geleneği içerisinde diğer dinlerin, özellikle de Musevilik ve Hıristiyanlığın kurucularının "ışıklarının ileriye yöneltilebilmesi" imkanı vardır. İbra-

himi, Musevi veya İsevi bir maneviyata sahip olmak mümkündür. "*Hıristiyan*" kelimesini değil de "*İsevi*" kelimesini kullanmamın nedeni budur. Hallac'ın durumunda o, Muhammedi maneviyat dairesi içinde *İsevi* bir tecessümü temsil eder. Massignon tarafından Cüneyd veya Beyazıd Bestami gibi ilk büyük Sufiler'den çok onun tercih edilmiş bulunması (veya daha kamil bir söyleyişle onun Massignon'u tercih edişi), içinde yaşadığımız evrenin manevi ekonomisi açısından bakıldığında, asla bir tesadüf değildir. Çünkü Hallac'ın perspektifi, temelde manevi tutum bakımından Hıristiyan olan Batı için daha kolay girilebilir bir kapı sunmaktadır. Geleneksel dini arkasında bırakmaya çalışsa bile Hallac'ın bakışı, yine de genelde tasavvufun ve elbette tasavvufun kalbinde bulunan İslâm'ın gerçekliği dairesinde, büyük oranda Hıristiyani bir perspektife sahiptir. Bu sebeple Massignon'un Hallac'ı veya Hallac'ın Massignon'u tercih etmesi bir tesadüf değil; modern dünyada Hıristiyanlık ile Müslümanlığın karşılaşması anlamında Allah'ın lütfuna bağlı bir hadisedir.

Bugün, bu tür bir görüşün taşıyıcısı olan bir insanın, yani Massignon'un -son günlerde hem İslâm dünyasında, hem de Batı'da yüzüncü doğum yıldönümü kutlanmıştır- iki din arasında bir köprü görevi yapmasından dolayı kesinlikle etraflıca incelenmesi lazımdır. Daha şimdiden çok sayıda biyografisi yazılmıştır. Burada onun hayatının çizgilerinin kısaca özetlenmesi önem taşımaktadır. O, '*la courbe dela vie*'den (harfi harfine 'insanın hayat eğrisi'nden) yani bir hayatın önemli özelliklerini resmeden anlardan sözetmeyi seven bir şahsiyetti. Burada bu anları sizin için birkaç fırça darbesiyle özetlemek istiyorum. Bu mesele beni şahsen etkiliyor; çünkü Massignon, aynı zamanda babam olan ilk hocamdan, henüz üç veya dört yaşındayken o zamana kadar adını işittiğim ilk Batılı bilgindi.

Fransa'da Nogent-Sur-Marne kasabasında 1883'de doğan Massignon 1900'de Paris Üniversitesi'ne girdi. Ertesi yıl İslâm dünyasına; Cezayir'e -Cezayir o zaman bir Fransız sömürgesiydi- ilk yolculuğunu yaptı. 1902'de Paris Üniversitesi'nde lisans öğrenimini bitirdi. 1904'te Fas'a ilk seyahatini gerçekleştirdi ve bu ülkenin geleceği üzerinde önemli etkiler bıraktı; çünkü Mareşal Lautey'a yeni semtler inşa etmek için eski semtleri yıkmak yerine eski mahallelerin dışına yeni semtler inşa etmesini tavsiye eden Massignon'dan başkası değildi. Bu kararın yirminci yüzyıl İslâm mimarisi için sonuçları, gayet tabii çok büyük ol-

muştur. Kuzey Afrika'daki, özellikle Fez ve Meknes'deki eski semtlere bugün bir bütün olarak sahip bulunmamızda, Massignon'un, güçlü bir Fransız subayına şehirleri içerden değiştirmesini değil, Fransız semtlerini şehrin dışına inşa etmesini ve bu suretle geleneksel şehirlerin yapısını korumasını tavsiye edişinin çok büyük rolü olmuştur. Bu çok önemli tercih, genç Massignon'un Fas ziyaretinin neticesidir.

Daha sonra 1907'de Massignon'un hayatında son derece gizemli, özel bir hadise vuku buldu. Oğlu ve ailesinin diğer üyeleri bile bu olayı, Massignon'un hayatında mistik bir an olarak nitelemişlerdir. Bu olay, Hallac'ın keşfiydi; bilimsel manada değil, derüni ve manevî tabiatta; gerçekten de hayatının daha sonraki kısmının bütünü üzerinde silinmez bir iz bırakacak olan ve onu, o zamana dek bağlarının çok zayıf olduğu Hıristiyanlık'a geri döndüren bir keşif. Daha sonra,1907'den 1909'a kadar Irak'ta arkeolojik çalışmalar yaptı; 1912'den 1913'e kadar da Kahire Üniversitesi'nde profesör olarak çalıştı. Öğrenmiş bulunduğu müstesna Arapça'yla, derslerini Arapça vermeyi başardı. 1914'te evlendi; Birinci Dünya Savaşı'dan sonra 1922'de, Hallac üzerine ana tezini ileri sürdü; yardımcı tezi ise, tasavvuf konusundaki en büyük ilmi çalışmalardan biri olacak, *Essai sur les origines de la lexique de la mystique musulmane*'di. Bu iki çalışmayla hemen meşhur oldu ve Fransa'nın önde gelen İslâmiyatçıları arasına girdi. Sonuçta, 1920'de, College de France'a profesör seçildi. 1933'den sonra da, aynı zamanda Ecole des Hautes Etudes'de İslâm İncelemeleri Kürsüsü Başkanlığı'nı yürüttü. Her iki görevi de, ölünceye kadar birarada götürdü.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra 1945 ve 1948'da çeşitli Arap ülkelerinde, Fransa ve Arap dünyası arasındaki kültürel ilişkileri yeniden düzeltmek için çalışan bir Fransız elçisiydi. İlk defa 1952'de Amerika'ya misafir profesör olarak geldi ve tüm zamanını Harvard'da geçirdi. 1954'te emekliye ayrıldı ve 1962'de Fransa ile Cezayir arasındaki şiddetli savaş esnasında, Cezayir Bağımsızlık Savaşı'nın ortalarında öldü. Bu savaşta Massignon çok kuvvetli bir şekilde Cezayir'i destekledi ve bu sebeple, Fransız makamları tarafından büyük zorluklarla maruz bırakıldı.

Massignon'un bu dönemdeki durumla ilgisini gösteren şu olayı, özellikle de Cezayir meselesiyle ilgili olduğu için zikretmek ilginç olacaktır. Gerçekten, Massignon'la son karşılaşmam, 1962'nin başında ölümünden birkaç ay önceydi. Bir veya iki gece önce, Henry Corbin'le ünlü Fransız yazar Gaston Berger'in evinde bir araya gelmiştik. Oradan

çıktıktan sonra yolda Corbin bana, "Pasaportunuz yanınızda mı?" diye sormuştu. "Hayır" diye cevap verdim. "Cezayir Savaşı yüzünden polis herkesi arıyor. Eğer pasaportunuz yoksa geceyi polis karakolunda geçirmek zorunda kalabilir; ancak ertesi sabah evinize giderek pasaportunuzu getirip gösterebilirsiniz." diye eklemişti Corbin. Bu yüzden geldiğimiz yoldan binaya geri döndük ve ben arka sokaklardan dolaşarak otelime sağ salim ulaştım. Daha sonra Massignon'un evine gittim. Massignon, ayrılırken zemin kata kadar bana eşlik etti ve bu arada, "Pasaportun yanında mı? Eğer yanında değilse polisle başın derde girer." dedi. "Oo.. evet. Yabancılara, özellikle de benim gibilerine şu sıralarda nasıl davranıldığı malumunuz; Allah'tan, bu konuda daha önce bir tecrübe yaşamıştım."dedim. Massignon gülerek, "Güzel.. çünkü gidebileceğiniz bir arka sokağımız yok ve geceyi muhtemelen polis karakolunda geçirmek zorunda kalabilirdiniz" diye karşılık verdi.

Her neyse.. bu, Massignon'un hayatından onun fikri ilgilerine geçmeden önce, kısaca değinme ihtiyacını duyduğum bir hikayeydi. Her şeyden önce Massignon'u önde gelen Katolik düşünürlerden biri kılan şeyin, bir "yabancı" ile, yani Hallac'ın gizemli şahsiyeti ile -bilimsel anlamda değil- ruh alemi içerisinde yüzyüze gelmesi olduğu hatırda tutulmalıdır. 1910'dan 1960'a, hatta ölüm anına kadar, elli yılı aşkın bir zaman zarfında ülkesinin bütün hayatını, özellikle Fransız Katoliklerinin fikri hayatını derinden etkileyen Massignon'u "dönüştüren" şey, buydu. Jacques Maritain ve Etienne Gilson gibi filozofları yakından tanıyordu; Gilson, College de France'da mesai arkadaşıydı. Paul Claudel ve François Mauriac gibi isimlerin içerisinde yer aldığı edebiyat çevresiyle çok yakın bir ilişkisi vardı; hatta bazılarıyla mektuplaşıyordu. İslâm'la uzlaşma konusuyla ilgilenen bazı Katolik manevî şahsiyetlerle de çok samimiydi; bu konudaki en önemli kişiyse Charles de Foucauld idi.

Tanımayanlar için, Charles de Foucauld'un Afrika'da yeni bir dinî tarikat kuran, ve fakat hayatını Müslümanlar arasında geçiren dindar bir Katolik düşünür olduğunu belirtelim; Foucauld, müslümanları dinlerinden döndürmeye çalışmaktan çok, onlar karşısında Hristiyanlığın bir tür şahidi olmaya gayret gösterdi ve kendi dininin diğer mezheplerine bağlı insanlara olduğu kadar Müslümanlara da dostça davrandı. O sadece Katoliklik adına değil, bütün bir hristiyan gelenek adına da; İslâm'la ilişkiler ve bu iki büyük dini gelenek arasındaki ciddi diyaloğun ilk adımlarının atılmasında son derece önemli bir rol oyna-

dı. Sade ve azizce bir zühd hayatı yaşaması, onu Kuzey Afrika çöllerinin sade bedevilerine çok yakın bir hale getiriyordu. Massignon'un Foucauld'la ilişkisi, onun bu yüzyılın ilk dönemlerinde Fransa ve Kuzey Afrika Katolik çevrelerinde sahip olduğu önemli fonksiyonlardan biriyle alakalıydı. Massignon'un Foucauld öldüğünde yazdığı; ona karşı duygularını ve kendi iç arayışlarını dile getirdiği bir şiirini burada anma ihtiyacı duyuyorum:

Derman arardım derdime
Derdim bana derman imiş
Burhan sorardım asl'ıma
Asl'ım bana burhan imiş
Sağı solu arar idim
Şol dost yüzü görem deyu
Ben taşrada arar iken
Ol can içinde can imiş

Bu şiir, yalnızca bir bilgin olarak değil, aynı zamanda maneviyat sahibi bir şahsiyet olarak da Massignon'un tecrübesinin derinliğini ortaya koymaktadır.

Fransız Katolik/Hıristiyan dünyasıyla ilgisine paralel olarak Massignon, İslâm dünyasında da hem Arap hem de Arap olmayan ülkelerde, çok geniş bir çevreyle ilişkiler kurdu. İran'da, daha sonra Başbakan olan Muhammed Ali Faruki, Celaleddin-i Rumi uzmanı Bedi'üzzaman Füruzanfer, Tebriz'den büyük tarih bilgini Rızazade Şafak gibi bilgin ve devlet adamlarıyla çok yakın dostluklar kurdu. Arap dünyasında, ilgisinin ana merkezi olan Irak başta olmak üzere -Hallac'a duyduğu sevgi yüzünden bilhassa Irak'ı çok iyi biliyordu- Fas, Cezayir ve özellikle el-Ezher Üniversitesi'ndeki bilginlerle sıcak ilişkileri oldu. Keza, sonraları ünlü bilim adamları olacak çok sayıda öğrencisi vardı.

1978'de son kez ziyaret edebilme imkanı bulduğum Hallac'ın türbesinde, Massignon'un varlığını açıkça hissedişimi hiç unutamam. İslâmiyetin üçüncü/dördüncü yüzyıl Sufi'lerinin nefis türbelerinden oluşmuş bir külliye içinde yer alan mezar, çirkin bir kent gelişmesinin parçası haline gelmiş eski bir kabristanda bulunmaktaydı. Her ne kadar tüm bu alan yeni bir semt inşasına tahsis edilmiş bulunuyorsa da, Massignon'un Irak makamlarına baskı yapması üzerine, korunması amacıyla

Hallac'ın mezarı üzerine küçük bir türbe inşa edilmişti. İçler acısı durumuna rağmen mezarın hâlâ orada bulunuyor olması, yine de Massignon'un çabalarının ve onun korunması yolunda Bağdat makamlarının dikkatini çekmedeki başarısının bir sonucudur. Onun gayretleri olmasaydı, mezarın gerçek mevkii, geçen onyıllar içerisinde İslâm dünyadaki birçok yerde vuku bulduğu üzere muhtemelen kaybolacak yahut sıradan bir yapının altında kalacaktı.

Massignon'un entelektüel faaliyetine gelince; gayet tabii bu faaliyetin merkezinde, kendisi sayesinde bütün bir İslâm geleneğini tanıdığı Hallac bulunur. Massignon'un belki de en büyük hizmeti, Hallac incelemesiyle, tasavvufun köklerinen Kur'an'da bulunduğunu göstermek olmuştur. Bir heretik olmaktan son derece uzak bulunan Hallac, sadece evrensel açıdan veli terimi Ortodoks anlamına geldiği için, ortodoksluğun bir nümunesiydi. Geleneksel bakış açısına göre veli merkezde durur ve başka herkes bu merkez karşısında çevreyi oluşturan noktalara yerleştirilir. Massignon, Kur'an ayetleri üzerine tefekkür, Peygamber'e benzeme gayreti ve Kur'anî vahiyden doğan rahmetin, tasavvufun menşeini ve cevherini oluşturduğunu layıkiyle kavramıştı. Oryantalist çevrelerdeki herkesin tasavvufu İslâm toprağında dış güçler tarafından yetiştirilen yabancı bir ağaç gibi gördüğü bir dönemde -Hind etkisinden, Hıristiyan ve Neoplatonik vb.etkilere kadar, kadın giyiminde birkaç yılda bir değişen modalara benzeyen bir dizi dış faktör mevcuttu- büyük cesaret ve dürüstlüğüyle yalnızca Massignon tasavvufun İslâm'dan kaynaklandığını iddia etti ve savundu. Bereket versin, bir yarım yüzyıl sonra bu hakikat, sonunda Batılı çevrelerce de kabul edildi. İlkin Massignon tarafından akademik çevrelere sunulan ve sonra Margoliouth ve yüzyılımızın başlangıcındaki diğer bir çok ünlü bilgin tarafından sürdürülen tasavvufun İslâm'dan kaynaklandığı tezini reddeden ve bu görüş aleyhinde yazmaya devam eden R.C. Zaehner gibi kimi isimlere rağmen, bugün söz konusu görüşe karşı çıkan bilim adamı sayısı pek fazla değildir.

Hallac'ın şahsiyeti vasıtasıyla ve onun "ruhani rehberliği"ne binaen Massignon, Batılıların dikkatini ilk kez, İbn Ata'ullah İskenderî ve Ali Şüşteri; keza Mekke'ye gidip orada kendinden geçerek ölmek için Allah'ın Evi'ni ziyaret eden ve Kabe'nin önünde bilek damarlarını keserek intihar eden -İslâm'da intiharın İslâm hukuku tarafından yasaklanmış olduğu gerçeği göz önüne alındığında, son derece ilginç bir

davranış!- İspanyalı büyük Sufi ve filozof İbn Seb'in gibi çok sayıda Sufi'ye yöneltmiştir. Batı'da tasavvuf araştırmalarının -hem tarihi hem manevi eğitimi hem de dili itibariyle- İslâm incelemeleri içerisinde büyük bir disiplin olarak tesisi Massignon'a dayanır. Gerçekten de, Gardet ve Anawati'nin *La mystique musulmane* veya şimdiye kadar bitmese de Nwyia'nin Şazeliyye tarikatı üzerine kitapları gibi, sayıları bir elin parmaklarını geçmeyecek sonraki bütün tasavvuf tarihleri, Massignon tarafından açılan yolu takip eden; onun araştırmasının uzantıları sayılabilecek çalışmalardır. Tasavvuf tarihi üzerine bugüne kadar yazılmış bulunan eserlerin büyük bölümü, -bütün bu eserler geçen yarım yüzyıl içinde onun rehberliğini takip edenler tarafından yazılmışlardır- Massignon tesiri altındadır.

Massignon aynı zamanda, "*teknik lügat*" (le lexique technique) denilen şeyle de fazlasıyla alakadar olmuştur ki bu, günümüz İslâm incelemeleri açısından büyük bir önem arzetmektedir; çünkü, bilhassaAmerika'da, İslâmî konularda uzman sayılan, ancak Arapça veya Farsça'daki teknik metinleri okuyamayan pek çok araştırmacı bulunmaktadır. Massignon, ciddi anlamda bir araştırma için dilin; özellikle de tasavvuf öğretilerinin anlaşılması için anahtar sağlayan teknik tasavvufi dilin derinliğine kavranması gerektiği konusunda ısrarcıdır. Eğer insan tasavvuf veya geleneksel herhangi bir disiplini inceliyorsa, ilgili disiplinlere ait metinleri inceleyen bir ustanın dizi dibinde yıllarını harcamalıdır. Bu sayede sonunda, Farsça'da *ehl-i ıstılah* dediğimiz kişi; yani teknik lügatı bilen kişi olacaktır. Bu, bu biçimsel eğitim yolunun sonudur, başı değil. İnsan dilde ustalaşarak, konunun kendisini oğrenir. Bu, Hindistan'da eskiden olduğu gibi, insanın Sanskritçe öğrenmek için onaltı yıl harcayıp, daha sonra da, bu dili öğrenmek aynı zamanda onunla yazılan geleneksel ilimleri de öğrenmek anlamına geldiği için, başka hiç bir şey okumamasına benzer. Massignon Batılı araştırmacıların gözlerini Arapça metinlerin teknik vokabülerine açarken, gerçekten müstesna bir hizmet veriyordu. Aksi takdirde bu araştırmacılar, orijinal bir metni ele alarak onun çeşitli felsefi, mistik veya teolojik yorumlarını genişletebilmek şöyle dursun; bir metinle ilişki kurmayı bile başaramadan havada kalan büyük düşüncelerden söz edip tatmin olacaklardı.

Massignon bibliyografyalarla da çok alakadar olmuş ve üç önemli bibliyografya hazırlamıştır. Bu bibliyografyaların hepsi de, İslâm incelemeleri açısından son derece çarpıcı konularla ilgilidir: Nusayriler hak-

kındaki ilk bibliyografya, Nusayriler o dönemde Suriye'de hakim konumda bulunmadıkları için fazla ilgi çekmemiştir; ikincisi, Güney Arabistan'da Basra Körfezi civarında şiddete dayalı devrimci bir hareket gerçekleştirmiş olan Karmatiler üzerineydi. Massignon bu eseri de, birkaç araştırmacı dışında, dikkatlerden kaçtı; Massignon'un üçüncü ve belki de en önemli bibliyografik çalışması ise, İslâm'da Hermetik kitaplarla ilgiliydi. Daha sonra Festiguere'in dört ciltlik Le Révélation d'Hermes Trismégiste adlı eseri içinde yayınlanan bu bibliyografya, Hermetizm üzerine hem Arapça, hem de Farsça İslâmî yazmaların önemini Batılı araştırmacılara gösteren ciddi bir araştırmaydı.

Massignon Arap dilinin dehasıyla da çok meşgul olmuştur. Farsça eserlerle de haşır neşir olduğu halde Farsça'da büyük bir bilgin değildi, ama bir Arapça uzmanı sayılacak kadar Arapça'ya vakıftı. Ancak onun özel alınyazısına, ruhunun içyapısına gerçekten tekabül eden şey, hem Musevilik, hem İslâm ve keza Hıristiyanlık -Hıristiyanlık dünyanın diğer büyük dinlerinden olduğu kadar Greko-Helenistik ve Roma Hıristiyanlığından farklı biçimde temelde Semitik bir maneviyat formudurvasıtasıyla Semitik toplumların maneviyata katkıları konusundaki kavrayışıydı. Massignon'nun Arap dilinin dehası üzerine yazdıkları, sanıyorum onun ilme yaptığı en önemli katkılar arasında yer almaktadır.

Yine Massignon Şiilikle, özellikle de Arap Şiiliği ile yakından ilgilenmiş; Arap Şiiliği incelemelerine büyük katkılarda bulunmuştur. Bununla birlikte İran Şiiliği üzerine yazmamıştır. Şiî dünyada her zaman dikkatini celbetmiş iki şahsiyet vardı. Bunlardan biri Peygamber'in kızı Fatıma idi. Batı'da hiç kimse Fatıma üzerinde Massignon kadar hassasiyetle durmamıştır. Gerçekten de, Batılı araştırmacılar bu alandaki faaliyetlerinde inanılmaz bir nakısa sergilemekte; herhangi bir Batı dilinde Fatıma'nın etraflı tek bir biyografisi bile bulunmamaktadır. Öyle ki, birçok küçük şahsiyet hakkında kitaplar ve makaleler yazılmış; fakat İslâm maneviyatı içerisinde kadınların rolü açısından da son derece önemli ipuçları sunan bu isim üzerine, Batılı İslâmiyatçılarca kamil bir inceleme gerçekleştirilmemiştir. Bugün bir Avrupa dilinde Fatıma'yı incelemek isteyen kişi, gerisin geriye Massignon'un çalışmalarına dönmek zorundadır? Söz konusu çalışmalar, Massignon Fatıma ile Hz. Meryem arasındaki ilişkiyi inceleyerek onların gerçekte aynı arketip'i; farklı düzeylerde aynı manevi gerçekliği temsil ettiklerini ve İslâm dünyasının özellikle Hıristiyanlık'la İslâm'ın yanyana yaşadığı Suriye gibi bölgele-

rinde bu iki figür arasında türdeş ilişkiler bulunduğunu işaret ettiği için, karşılaştırmalı din incelemeleri bakımından da büyük öneme sahiptirler. Mesela Suriye'de bir çok Arap kadını Allah'a, çocukları hastalandığında hem Fatıma'yı hem de Hz. Meryem'i vesile kılarak dua etmektedir. Bu zihinlerinde Meryem ve Fatıma'nın kutsallığı akraba; hatta özdeştir.

Massignon'un özellikle ilgilendiği ve Ctesiphon civarındaki mezarını da ziyaret ettiği ikinci şahsiyet, İran'ın İslâmlaşmasında önemli rolü bulunan *Selman-ı Farisî* veya *Selman-ı Pâk* idi. Massignon'un İran'la ilgili belki de en önemli eseri, *Selman Pak et les premices spiritualles de l'İslâm iranien* adlı tafsilatlı makalesidir: Bu makalede Massignon, hayatı, İran dünyasının yeni vahye bağlanışının başlangıcını imleyen Selman'ın, sembolik ve tarihi önemini gözler önüne serer. İslâm Peygamber'i, Selman'ı ailesinin (ehl-i beyt) bir üyesi olarak kabul ederek, bir anlamda İran halkını, "cemaat"inin veya "ümmet"inin temel bir unsuru saymıştır.

Bu entelektüel ilgiler dışında, Massignon'un etrafındaki dünyaya dair ana meşguliyeti iki düzeyde gerçekleşmiştir. Bunlardan biri dinlerin diyalogu ile ilgilidir ki bu husus, biyografisini yazan pek çok kişi tarafından belirtilmiştir. Hiç şüphesiz Massignon, İslâm dünyasıyla diyaloga geçen büyük Katolik bilgin ve düşünürlerinin ilkiydi. Günümüzde, terimin halen birçok dinî çevrede anlaşılageldiği şekilde 'evrensel' (ekümenik) olmak çok kolaydır. İnsan herhangi bir şeye kuvvetle inanmak zorunda bulunmadığında, kapılarını diğer dinlerle diyaloga açması kolaydır. İran'da, büyük geleneksel hocamın bir keresinde bana verdiği dersi asla unutmayacağım: "Açık fikirli olmak mükemmel bir şeydir; bir odanın pencerelerini açmaya benzer. İnsanın, pencereleri açık bir odası olması güzeldir; ancak elbette odanın duvarları bulunması kaydıyla. Eğer çöl ortasında bir çift pencereniz varsa, orada duvarlar bulunmadığı için, onları açık veya kapalı tutmanız hiç önemli değildir" demişti. Bugün herkes dinî diyalogda evrensellik (ecumenism)'ten ve açıklıktan söz ediyor; fakat çoğu durumda bu egzersizin dinler arasında daha iyi bir anlayış ortamı tesis edilmesine pek az katkısı oluyor; çünkü diyaloğu yürütmek için her iki dinin ilke ve öğretilerinin ya kutsanması ya da sulandırılması isteniyor. Ancak şurası unutulmamalıdır ki savunulacak hiçbir ilke bulunmadığı zaman, üzerinde diyaloğa girişilebilecek pek bir konu kalmayacaktır.

Massignon İslâm'la diyaloğuna, Katolik Kilisesi'nin kendi geleneksel ilke ve öğretilerini müdafaa etmede çok katı olduğu bir dönemde başladı. Dolayısıyla, o sıralarda içerisinde fikirlerini ifade etmek durumunda olduğu atmosferle bugünkü atmosfer birbirinden çok farklıydı. Müstesna bir cesaret ve sabır göstermek mecburiyetinde kaldı. Ne ki, Hıristiyanlık ile İslâm arasında karşılıklı anlaşmayı daha da ilerletmek amacını gerçekleştirmek üzere, bu metaneti muhafaza etti ve birçok Müslüman merkezi ziyaret edip İslâm-Hıristiyanlık ilişkileri hakkında sürekli yazarak, Charles de Foucauld'un davasını sürdürdü. Gerçekten de Fransızca, İtalyanca ve diğer dillerde onun üzerine eserler yazan Mübarek, Bassetti Sani vb. Katolik takipçilerinin çoğu, aynı zamanda Hıristiyan-Müslüman diyalogu üzerine de yazılar yazmışlardır. Bu anlamda Massignon'un, kendisinden sonra Hristiyan-Müslüman ilişkilerine eğilen bütün bir Katolik nesile adeta rehberlik ettiği söylenebilir. Birkaç yıl önce, Vatikan'da son Kardinal Pignedoli ile görüştürmek üzere bir İranlı müslüman araştırmacı grubuna nezaret etmiştim; iranlı bilim adamları, bir grup Katolik araştırmacıyla İslâm ile Hıristiyanlığın karşılıklı ilişkileri üzerine tartıştılar. Burada da Massignon'un adının ve eserlerinin, yapılan tartışmalar için bir temel veya zemin teşkil ettiği açıkça görülmekteydi.

Massignon'un ilgisinin ikinci düzeyi, dinî bir boyuta sahip çağdaş sosyal ve politik problemleri içermektedir. O, çevresindeki dünyanın günlük sorunlarıyla ciddi biçimde ilgilenmiş; asla fildişi kulesinde yaşayan bir insan olmamıştır. Bu azizi andıran aristokrat şahsiyet, sadece önemli bir alim değil, aynı zamanda eylem dünyasında da önemli bir rol oynayan; özellikle İslâmî konularla ilgili ve hatta Suriye'nin Arap kralının taç giyme töreni gibi bir olaya Fransa temsilcisi olarak katılan biridir. Arabistanlı Lawrence ile görüşmüş; Arap dünyasının taksimi ve ana vatanlarından çıkarılmalarının ardından Filistinliler durumu gibi sorunlarla yakinen ilgilenmiştir. Fransa'nın Kuzey Afrika kolonilerinin, özellikle Fas ve Cezayir'in geleceğiyle yoğun biçimde meşgul olmuştur. Onun, insan hayatının sosyal yönleri ve savaş ve barış gibi meselelere olan ilgisi, aynı şekilde, kendisiyle mektuplaştığı Mahatma Gandi'nin amacını benimsemesinde de açıkça görülebilir.

Massignon'un bu tür faaliyetlerini dürüstlük ve açıksözlülükle takdir etmeden geçemeyeceğim, çünkü bugün Batı'da İslâm dünyasına ve ve bu dünyadaki insan haklarına gösterilen ilgi, adeta bir sıtma nöbeti-

ni andırmaktadır: Bu nöbet ara sıra gelir, sonra, bir titreyiş akabinde tamamen ortadan kaybolur ve çok çok sonra yeniden geri gelir. Bu arada milletler, insan hakları mevzuunda, büyük ölçüde ikiyüzlü ve tarafgir çıkarlarla mağdur edilir. Halbuki Massignon'un İslâm dünyasına duyduğu ilginin incelenmesi, günümüzde İslâm incelemeleri alanında faaliyet gösteren diğer birçok araştırmacı tarafından sergilenen bu inanılmaz ikiyüzlülüğü de ortaya çıkaracaktır. Massignon böylesi bir işlev üstlenmedi; yani rüzgara göre yön değiştirmedi. Fransa'da ister Generalde Gaulle, ister ondan önceki sosyalist hükümet ya da ateşkesten sonraki hükümet iktidarda bulunuyor olsun, Massignon'un İslâm dünyası ve onun sorunlarına ilgisi değişmemiştir. Onun İslâm alemi tutkusu, büyük bir konferansa davet edilmek ya da akademik payeler edinmek gibi oportünist gayelere değil, sadece belirli ilkelere bağlı oluşuna dayanıyordu.

Son birkaç yıldır İslâm incelemeleri konusunda çalışan çok sayıda Batılı araştırmacının İslâm dünyasına, yani hemen hemen bir milyar insanın hayatına; gerçekte İslâm dünyası ile Batı dünyası arasındaki ilişkinin geleceğine ve dolayısıyla Batı'nın bizzat kendisine, kısa vadeli çıkarlar uğruna verdiği zarar, öylesine yoğun bir kasıtlı tahrif sisi oluşturmuştur ki, Massignon'un meslek hayatının ve İslâm dünyası karşısında takib ettiği yolun herkes için büyük bir ders olacağını sanıyorum. Massignon'un pek değerli hatırasını yad edenlerin, bu ikiyüzlülük günahını en az derecede işleyenler olması ilgi çekicidir. Bu iddia, isim zikretmeksizin seve seve savunduğum bir iddiadır; fakat eğer bir gün, insanlık sevgisi adına yaygara koparan ve ertesi gün, daha dün haklarında yaygara kopardıkları gerçek insanların ne oldukları konusunda endişe duymayan; sonra da sanki insan haklarıyla ilgilenenler kendileri değilmişçesine; o büyük insan sevgisinden hiç etkilenmemişçesine günlük rutinlerine dönen bilim adamları listesini şöyle bir göz atılırsa, Massignon'un öğrencilerinin genellikle, onlar arasında bulunmadığı görülecektir. Bu Massignon'un, ister yazılarıyla, ister kişiliğiyle olsun, öğrencileri üzerinde bıraktığı tesirin dikkate değer, olumlu ahlaki özelliğidir.

Bugün, Massignon'un bu şekilde etkilediği öğrencileri kimlerdir? Fransa'da Regis Blachere, Roger Arnaldez gibi isimlerin de içinde yer aldığı sonraki bütün bir İslâmîyatçılar kuşağı ve aynı şekilde, doğrudan ya da dolaylı, Massignon'un öğrencisi olmuş bir çok önemli şahsiyet, ondan derin bir biçimde etkilenmiştir. İkinci kategori içinde, Louis Gardet çapındaki bir bilgin zikredilebilir. Ancak burada, hiç şüphesiz

Louis Massignon'un en büyük Fransız öğrencisi ve tamamlayıcısı olarak anılması gereken bir kişi vardır: Henry Corbin (bir sonraki bölümde kendisinden etraflıca söz edeceğiz). Massignon'un temelde Arap dünyası için yaptığı şeyi, Corbin İran için yapmıştır ve Massignon'un Corbin üzerindeki tesiri son derece büyüktür. Corbin benim, bilim adamı olarak Fransa'daki en samimi arkadaşlarımdan biriydi. Gerçekten de, Sorbonne'da ilk konferansımı verirken, Massignon'un yirmi yıl Ecole des Hautes Etudes'de ders verdiği kürsüde bulunduğunu farkettim. Corbin o zaman toplantının başkanıydı ve geç dönem İslâm felsefesi hakkında sohbet ederek, anılmaya değer bir öğle sonrası geçirmiştik.

Massignon'un bizzat Corbin'in formasyonu üzerindeki tesiriyle alakalı olarak, henüz başka hiç bir yerde kaydedilmediği anlaşılan gayet ilgi çekici şu hikayeyi bir kez daha zikretmeliyim. Bir keresinde, Batı'da Sühreverdî ve sonraki İslâm felsefesiyle ilgili bilgilere Corbin'den daha fazla hiç kimsenin katkıda bulunmadığı düşüncesiyle Corbin'e, "Sühreverdî sizin neden ilginizi çekti?" diye sormuştum. Corbin, "Yıllardır Martin Heidegger ve Alman varoluş felsefesi üzerinde çalışıyordum. Heidegger'le görüşmek üzere birkaç kez Freiburg'a gitmiştim, ama onun felsefesi beni doyurmamıştı. Aradığımın başka bir şey olduğunu düşünüyordum. Bir gün, Sorbonne'da sınıfın ön sıralarında oturan bir öğrenciyken, Massignon sınıfa cildi yıpranmış eski bir kitapla (İran eski taşbasması bir kitapla) geldi ve 'Al bu kitabı ve oku. Senin aradığın şey bu.' dedi. Bu kitap *Hikmet el-işrak*'ın son Kaçar hanedanı döneminde yayınlanmış en eski taş baskısıydı. Kitabı eve götürdüm ve okudum. Bu olay benim bütün hayatımı değiştirdi. Bundan sonra Heidegger'i rafına kaldırdım ve ciddi felsefeyle ilgilenmeye başladım." diye yanıtlamıştı. Gerçekten de o, hayatının geriye kalan kısmını bu "ciddi felsefe"ye adadı. Bu olgunun kendisi, -yani İslâm konusunda yoğun incelemelerde bulunmuş Corbin gibi bir adamı eğitme ve etkileme ihtimali- Massignon'un Fransız düşünce dünyasında bıraktığı büyük tesiri göstermektedir.

Ancak gayet tabii bu etki Fransız öğrencilerle sınırlı değildi. Massignon'un, Arap dünyasında da, bazıları halen hayatta olan, bir çok öğrencisi vardı. Arap dünyasındaki tanınmış entelektüel şahsiyetlerin bazıları onun ya doğrudan öğrencisi olmuş, ya da dolaylı bir şekilde ondan etkilenmişlerdir. Burada yalnızca iki ismi anmak yeterli olacaktır: Muhtemelen İslâm felsefesi alanında en ünlü Mısırlı bilgin olan Abdurrahman Bedevi ve birkaç yıl önce ölen, el-Ezher Üniversitesi Büyük Şeyh'i Ab-

dülhalim Mahmud. Sünni dünyada çok önemli bir konumu işgal eden böyle bir kişinin, mükemmel Fransızca konuşması ve gerçekten Massignon'un öğrencisi olmuş bulunması garip görülebilir. Massignon'un tanınmış başka pek çok öğrencisi vardı. Hepsinin adlarını zikretmek mümkün değil, ancak sadece Birleşik Devletler'de İslâm incelemeleri konusunda kabiliyetli ve Massignon'un doğrudan öğrencisi olmuş bulunan George Makdisi, Herbert Mason ve James Kritzeck gibi araştırmacıları kaydetmekle iktifa edeceğim.

Bu gerçeklere ve şahsiyetinin büyüklüğüne rağmen Massignon, açıkça belirtmek gerekirse eleştiriden masun kalmadı. Gerçekten de, birçok çevrelerce şiddetle eleştirildi; elbette bu eleştiriler başka bir incelemenin konusudur. Bununla birlikte, burada zikretmemiz gereken üç-dört husus var. Massignon'u, İslâm'da 'acı çekme' üzerine yaptığı aşırı vurgudan dolayı eleştirenler olmuştur. Bu, günümüzde de karmaşıklığını koruyan bir meseledir. İsa (a.s.)'da acıyla kurtuluşa ulaşma fikrinin, İslâm'da Hıristiyanlıkta yer aldığı şekliyle bulunmadığı şüphe götürmez. Fakat müslümanların da aynı şekilde, yalnızca dünyaya gelmiş olmaktan ötürü acı çeken bütün beşeri varlıklar gibi acı çektikleri doğrudur. Dünya bir cennet olmadığından, hiç kimse orada acı çekmeksizin yaşayamaz. Bu nedenle acı, diğer her insanî tecrübe gibi, ruhi bir öneme sahiptir. Sanki yokmuş gibi acı çekme unsurunu küçümsemek, gayet tabii Oniki İmam Şiiliği dahil, İslâm'ın bütün boyutlarını yanlış anlamaktır.

Çok garip bir dünyada yaşıyoruz: Bir yanda, Massignon'un İslâm'da acı çekme üzerine yaptığı aşırı vurguyu eleştiren yazılar; diğer yanda İran ve İslâm'ı inceleyen profesörlerin, bütün İranlılar'ın, Şiilik bu fikre dayandığı için, acı çekmek ve şehit edilmek istediklerini öne süren yazıları. İslâm'da acı çekmenin önemini reddeden uçtan karşıt kutba giderken ve onu İslâm'ın (hiç değilse İslâm'ın Şiî formunun) merkezine yerleştirirken, biraz mutedil bir tutum takınmak gerekir. Massignon'un tutumunu savunurken, sadece Şiî dünyasında değil, aynı zamanda Sünni dünyasında da takva ile fiilen temas kurmuş bulunan herhangi bir kişinin, İslâm'da İsa'nın acı çektiği ve kanını akıttığı haç imajı bulunmamasına rağmen, insanî dünyada acı çekmenin varlığının ve acı çekmenin doğurduğu ruhî dönüşümün öneminin farkında olduğunu işaret etmek yeterli olacaktır. Ve işte Massignon'un altını çizmek istediği şey de budur.

Massignon'a, onunla bu konuyu çok tartışan öğrencisi Corbin dahil birçok bilgin tarafından getirilmiş bulunan bir diğer eleştiri de, tasavvufun son dönemleriyle ilgilenmediği yolundadır. Genellikle Massignon'un sadece tasavvufun başlangıç dönemiyle ilgilendiği; İbn Arabi, Abdülkerim el-Cilî, Mahmud Şebüsterî ve Vahdet-i Vücud veya "Varlığın aşkın birliği" ekolüne mensup diğer son dönem Sufileri gibi şahsiyetlere yeterince önem vermediği söylenmiştir. Aslında bu ekolü takip eden ve tasavvufun bu yorumuna büyük sempati duyan biri olarak ben, Massignon'un bu ekolle ilgilenmemek için her türlü hakka sahip bulunduğuna inanıyorum. Tasavvuf, tek bir boyuta ya da yoruma hasredilemez. Tasavvuf öğretilerinin tefsirinde daha ziyade bir başka dili tercih ederek bu yorumu kabul etmeyen ve Vahdet-i Vücud sorununa ilgi duymayan; ya da en azından bu konuda konuşmayan pek çok büyük Sufi vardır. Bu durum bir çok bakımdan İbn Arabi'yi tamamlayan ve hemen hemen onunla aynı zamanda yaşanış bulunan Celaleddin-i Rumi'de bile bir ölçüde görülebilir. Ancak Rumi'nin bu doktrini formülasyonu, gerçekten de İbn Arabi'ninkinden çok farklıdır. Bu sebeple bizce Massignon, sempatisini tasavvufun ilk dönem yorumlarına yoğunlaştırması ve İbn Arabi ekolüne fazla dikkat göstermesi temelinde eleştiriyi hak etmemektedir. Üstelik hayatının son zamanlarında, ölümünden birkaç yıl önce neşrettiği *La Passion d'al-Hallac*'ın ikinci baskısında Massignon, tutumundaki bir değişikliğe işaret ederek, İbn Arabi ekolüne büyük sempati duyduğunu belirtir. Hayatının büyük bir bölümünü İbn Arabi ve ekolününün incelenmesine harcamış bulunan; İngilizce'de onun hakkında ilk eser yazanlardan ve oryantalistlerin eleştirilerine karşı onu savunan biri olarak ben bile, Massignon'un sözgelimi Konevi veya Cilî'den çok Hallac'ı sevmesini, onun bir zaaf ve kusuru olarak eleştirme hakkını kendimde görmüyorum.

Massignon'a karşı geliştirilen ve burada dikkat çekmek istediğim üçüncü eleştiri, biraz daha problematiktir. Bu, Massignon'un İslâm'ın manevi ve mistik veçhelerine gösterdiği ilginin sahihliğini ve ciddiyetini kabul etmeyenler tarafından yapılmış bir eleştiridir. Bu tip eleştiri ilkin, İslâm felsefesini ve tarihini incelemeleri gerektiğini düşünen, ancak Massignon'un İslâm'a ve tasavvufa yaşayan bir maneviyat olarak ilgisine şiddetle karşı çıkan bütün bir Amerikalı ve Avrupalı oryantalistler ordusundan gelmiştir. Massignon, tefekkürde bir gelenekle -ve özellikle bu gelenek İslâm geleneğiyse- bu tür bir varoluşsal ilgiyi kabul et-

mek istemeyenlerden yoğun eleştiriler aldı. Bugün görüşlerini herkes benimsemese de ya da herkes onun tarzında çalışmasa da Massignon, yalnızca felsefi ve tarihi değil, dinî ve manevi bir bakış açısından da ciddi şekilde İslâm üzerine inceleme yapanların öncüsüydü. Bununla birlikte, dini ve manevi ilgileri birleştiren bu tipte bir İslâm araştırmasının, günümüzde, Massignon'un yüzyılımızın başında İslâm incelemelerine başladığı zamankinden çok daha fazla takipçisi vardır.

İkinci olarak, Massignon'un fazlasıyla vurguladığı mistik boyuta karşıt bir Protestan geçmişe sahip, teolojik bir eğitim almış, İslâm'ın teolojik yanlarıyla derinden meşgul olan ve fakat varlıkların mistik veçheleriyle özel bir alaka kesbetmemiş W.C. Smith vb. isimlerin oluşturduğu bir grup Massignon eleştirmeni de mevcuttur. Bu grup içerisinde yer alan dikkate değer İslâm tarihçileri tarafından, Massignon'a, İslâm tarihi ve düşüncesinin belirli veçheleriyle ilgili yorumlarında ruhi ve mistik yönleri abarttığı yolunda getirilen eleştiriler, alttan alta hâlâ sürmektedir. Massignon'un çok samimi dostu büyük tarihçi Sir Hamilton Gibb bile Massignon'u, İslâm'daki mistik unsurlara aşırı vurgusundan ötürü zaman zaman ani hükümlere varma noktasında eleştirmiştir. Söylemeye bile gerek yoktur ki Massignon'un ulaştığı bazı hükümler, o bir allame olmadığına göre kaçınılmaz biçimde eleştiriye açıktır; ancak bir İslâm düşüncesi tarihçisi olarak kusurları, onun İslâm mistisizmi aşkına ve İslâm mistisizmi kavrayışına atfedilemez. Hatta tam tersine; onun İslâm düşünce ve tarihini olduğu kadar, ondan önce bu alandaki diğer bilginlerin gözünden kaçmamış bulunan ve sonraları da öyle kalan belli birtakım iç dinamikleri ve bazı temel veçheleri de kavramasına imkan tanıyan, İslâm'ın içsel boyutuna duyduğu bu sempati ve aşktır.

Massignon, Corbin'in latifeyle "helikopter metodu" diye andığı bir metin incelemesi yöntemine sahipti. Corbin'in bu ifadeyle söylemek istediği şey, Massignon'un bir metne yukarıdan indiği; onu tanımak için bir tür araştırma yaptıktan sonra oradan havalanarak başka bir yere gittiğiydi. O, elyazması malzemeyi adım adım kuralıyla gözden geçirmedi. Hiç şüphesiz Corbin ve diğerlerinin bu gözlemlerinde bir doğruluk payı bulunmaktadır. Massignon, İstanbul ve diğer bazı şehirlerde keşfettiği birçok elyazmasını kabaca taramış ve onlar hakkında yazılar yazmıştı. Tabii sonuç olarak, bu eserlerle ilgili kimi yanlış yorumları olmuştur. Mesela Sühreverdî'nin eserlerinin tasnifinde yanlışlıklar yapmış olmakla birlikte, söz konusu tasnif bir ilktir ve kendi içerisinde son derece et-

kileyicidir. Hem Corbin hem de ben, İşraki ekolün büyük şeyhi Sühreverdî'nin yazılarının uzun bir dönem içinde incelenmesine dayalı tasniflerini yaptık; bu tasnifler Massignon'unkinden farklıydılar; buna rağmen ona çok şey borçluyduk.

Eleştiriye açık olmakla birlikte, Massignon tarafından yürütülen bu "helikopter yöntemli" metin incelemesi, belki de hiç bilinmeyecek birçok metnin tanınmasını sağlamıştır. Burada şaşırtıcı olan, bu süreçte işlenen hatalar değil, Arapça elyazmaların büyük koleksiyonlarının bulunduğu İstanbul'da ve diğer şehirlerde kaldığı nisbeten kısa dönemlerde, Massignon tarafından keşfedilen eserlerin sayısıdır. Massignon'un çok kısa bir süre içerisinde, İbn Nefis'in tıp tarihini değiştiren eseriyle el-Kindi'nin çok sayıda eserini keşfedebilmesi -tabii bu, Kindi'nin önemini değil, İslâm felsefesinin erken dönemini kavrayışımızı değiştiren bir keşiftir- son derecede hayret vericidir.

Buraya kadar, doğumundan bu yana bir yüzyıl, ölümünden bu yana yirmi bir yıl geçmiş bulunan Massignon'un önemini değerlendirmeye başlamadan önce, hakkında yapılan eleştirilerin bir kısmına, cevap vermek istedim. Şu durumda onu nasıl tanımlamamız gerekir? Sanıyorum her araştırmacı bunu farklı şekillerde yapacaktır; ancak eğer Massignon'un ayırıcı vasıflarını özetlemek istiyorsak, ben kendi adıma onun, her şeyden önce manevi hususları derin ve evrensel bir şekilde değerlendirdiğini söyleyebilirim. Modern düşünce ve ilim alanlarında bu, ender rastlanan bir özelliktir. Modern dünya gerçekte bilgiyle dindarlığı birleştirmekteki yeteneksizliğiyle tanımlanır. İnsanlar genellikle çok bilgilidirler, fakat pek dindar değildirler; ya da fazlasıyla dindardırlar da, bilgili değildirler. Ne ki günümüzde ender görülen bir özellik olarak bu ikisini birleştirebilmek; yani zekaya nüfuz etmiş derin dindarlık, Massignon'da ziyadesiyle mevcuttur. O, Hıristiyan ve İslâm dünyalarının manevi anlamlarına nüfuz etmeyi başarmış biri olmak bir yana; Ise adasında (manevi pratiklerini) tecrübe ettiği ve hakkında, yazılarını okuyanların çok iyi bildiği önemli bir paragraf yazdığı Şintoizm gibi uzak manevi dünyalara da nüfuz etmiş biriydi.

Bu niteliğine ilaveten Massignon, yüksek ruhî asaleti olan bir kişiydi. O hakikaten soylu bir insan ve aynı zamanda kelimenin geleneksel anlamıyla azizi andıran bir kişi; gerçek bir aristokrattı. Hatırladığıma göre 1957'de, Atlas Dağları'nda Massignon'la birlikte bir aylık uzun bir seminere ilk defa katılmak üzere Amerika'dan Fas'a yaptığım yolculuk

sırasında, fotoğrafını çekmek için herşeyi yaptım, fakat o buna izin vermedi. Sonunda bir duvarın arkasına gizlenmiş ve harikulade fotoğraflarını çekmeyi başarmıştım; fakat ne yazık ki bu resimler kayboldu. Bu mahcubiyet özelliği, bir tür ruhi yoğunlaşma ve maneviyattan kaynaklanıyordu. Kendisini gereğinden fazla teşhir etmek istemezdi; bunu yaptığında, yüzünün görünümü daima imalı ve özel bir hal alırdı.

Yukarıda zikredildiği üzere Massignon, müslümanların haklarına; gerçekte gayet tabii Avrupalı insanların hakları dahil bütün insanların haklarına hakiki bir ilgi duymuştu. İslâm-Hıristiyan diyalogunun yaratılmasında özel bir rol oynamıştı. Bütün bu nitelikler onu hem bir bilgin, hem de modern dünyada İslâm incelemelerini salt akademik maksatların ötesinde yüksek bir gaye edinenlerle İslâm dünyası ve Batı arasında köprü kurmaya çalışanların örnek alabileceği bir insan konumuna taşımıştır.

Massignon yaptığı herşeyi, terimin olumlu anlamında büyük bir tutku ve aşkla yapmıştır. Gerçekten de o, yaptığı her işe tam anlamıyla kendini verirdi. Bir keresinde Harvard Üniversitesi'nde konferans verirken herşeyin miktarını öğrenmeye meraklı bir ihtisas öğrencisi ona, "İslâm dünyasında kaç tane Sufi vardır?" diye sormuştu. Massignon gülerek, "Cambridge'de kaç tane aşık vardır? Tasavvuf bir aşk meselesidir. Siz bana Cambridge'de kaç tane aşık bulunduğunu söyleyin, ben de size İslâm dünyasında kaç tane Sufi bulunduğunu söyleyeyim" diye karşılık vermişti. Böyle bir soruya verilebilecek en mükemmel ve ancak müstesna bir bilginden beklenebilecek bir cevap.

Bu bölümü, hafızamdan hiç çıkmayan, unutulması imkansız bir hatıramı kaydederek bitirmeme izin veriniz. 1958'de, Atlas Dağları'nın tepesinde, İslâm-Hıristiyan diyalogu için bir merkez olarak seçilmiş bulunan Tioumliline'in Dominiken manastırında sabah vaktiydi. Gardet, Gibb, Northrop ve diğer birçok ünlü bilginin katıldığı bir konferanstı. Massignon son konuşmacıydı; 'İlahi Aşk'ın sürekliliğinden ve maneviyat içeren herşeyden sözediyordu. Hafif rüzgarda bile tatlı tatlı dalgalanan ak saçlarından bir tutamın yüzüne düştüğü anki siluetini asla unutmayacağım. O, asıl bildiği dil olmadığı halde, birdenbire durmuş ve Farsça bir şiir okumuştu. Ezberden, birdenbire okuduğu bu şiir tam da günün önemine oturuyordu. Ben de Massignon'la ilgili bu bölümü, yine bu şiirden bir beyitle bitireceğim. Şiir Hafız'ındır ve İran edebiyatını bilen herkes bu şiire aşinadır:

Kalbi aşkla yaşayan kişi hiçbir zaman ölmez.
Bu dünyadaki ömrümüz, kozmik kitabın
sayfalarında yazılıdır.

Bu şiir, İslâm'ı, Hıristiyanlığı ve onların birbirine bağlı olan mukadderatlarını inceleyen; aynı zamanda manevi konularla da ilgilenen insanlar olduğu sürece Massignon'un hatırlanacağını göstermektedir.

Onaltıncı Bölüm

HENRY CORBİN: 'IŞIĞIN DOĞUSU'NU ARAYAN BATILI BİR SÜRGÜNÜN HAYATI VE ESERLERİ

Batı'da, hem büyük İslâm dillerine hem de bu dillerde yazılmış fikrî kaynaklara hakim, terimin geleneksel ve hâlâ muteber anlamıyla bir filozof, nadiren yetişmiştir. Böylesine mutlu bir tesadüf Henry Corbin'in şahsında gerçekleşmiş ve onu, bütün bir İslâm felsefesi geleneğinin en önemli Batılı temsilcisi ve İran'da yeşeren İslâm geleneğinin çağdaş dünyadaki önde gelen yorumcusu kılmıştır. İslâm ve bilhassa İran dünyasının engin hazinelerini, aynı zamanda hem ilmi, hem manevi, hem teolojik ve hem de felsefî açıdan yorumlamayı başarmak için Corbin'de, düşünce hayatının erken dönemlerinden itibaren, hem büyük bir filolojik karmaşıklık ve zorluğa sahip elyazmalarını, basılı eserleri ayrıntılı biçimde ilmî olarak araştırma aşkı, hem de geleneksel felsefî, manevi düşünce ve tefekkür dünyasında uçma yeteneği bulunmuş olmalı. Böyle biri aynı zamanda, belirli bir tarihi şahsiyet veya okula eşlik eden geleneksel ve metafizik bir esere yaslanan ve tarihi gerçekliğin ötesindeki ufuklara bakabilen bir kişi olmalıdır. Bu genellikle çelişkili görünen iki özellik, onu başlangıçtan itibaren Doğu filolojisi ve felsefesi kadar Batı filolojisi ve felsefesine de cezbedecekti. Bir filolog, bir İslâmi kitaplar uzmanı ve bir filozof olarak, kendi tecrübesine atıfla Corbin şöyle der:

> Bir oryantalist olunabilir, bir filozof da olunabilir; fakat donanımsal ve teknik açıdan felsefi bir formasyona sahip olunmalıdır. Aynı kişide nadiren rastlanabilen bu iki disiplin, İslâm sözkonusu olunca daha da nadir hale gelir. İslâm konusu tüm oryantalist dünya için uzun süre kapalı kalmış, pek çok filozof onun harikulade güzellikteki çeşitli dallarının farkına varamamıştır. Fakat tüm diğer özelliklerden öte, önemli olan insanlık vasıflarına sahip olmaktır. Geriye, büyük bir kütüphaneyi didiklemeyi andıran bir gayret içine girmekten başka bir şey kalmıyor. Bunların sonucunda, tüm araştırmacılarda muhakkak bulunması gereken mükemmel bir formasyona ulaşmayı hedefliyoruz.[1]

Bu iki çizgiyi, son derece önemli eserler ortaya koyacak biçimde şahsında bir araya getiren bu insan, 14 Nisan 1903'te Paris'te doğdu. İlk dinî derslerini aldığı sıralarda, hayatının sonuna dek özel bir sevgi besleyeceği Jacob Böhme gibi Rönesans ve Onyedinci Yüzyılın önde gelen şahsiyetleriyle özdeşleştirdiği, mistik ve gnostik doktrinlere dalmış bir delikanlıydı. Corbin'in özel fikri ve manevi eğilimleri onu tam anlamıyla dini bir ilahiyat eğitiminden çok, Sorbonne'a çekiyordu. Böylece, Sorbonne vd.(Licence des Lettres 1925, diplôme d'etudes superieures de l'Ecole Pratique 1928) ve, l'Ecole Nationale des Languages Orientales (diplome 1929) kurumlarda sürecek uzun bir resmi üniversite eğitimine başladı. Sonuç olarak Corbin, yalnızca klasik dillere (Grekçe ve Latince) değil, aynı zamanda İslâm dünyasının iki büyük düşünce diline, yani Arapça ve Farsça'ya da hakim olmuştu. Keza, Alman felsefesi alanına da derin bir şekilde girdi; Alman felsefesi kadar, Alman edebiyatını da mükemmelen öğrenmeyi başardı.

Corbin Fransız düşünce hayatının arenasına, geleneksel felsefe üzerinde çalışan çeşitli akımların akademik ve diğer çevrelerde etkili oldukları bir zamanda girdi. Herşeyden önce René Guénon'un, akabinde Fritjof Schuon'un modern Batı'da ilk kez derinliğine ve genişliğine geleneksel metafiziği alenen gözler önüne seren ve bugün Batı'da "felsefe" denilen şeyin hatalarını acımasızca eleştiren yargılayıcı eserleri vardı. Sonra Etienne Gilson'un şahsiyetinde 1920'lerde ve 1930'larda tam anlamıyla etkili olan, Ortaçağ Avrupa felsefesinin yeniden revaç bulması olgusu vardı. Nihayet, İslâm batınîliğinin bazı veçheleri ilk kez birçok oryantalist ve bilhassa Massignon tarafından Batı'ya takdim ediliyordu.

Dahası Fransa dışında, özellikle Almanya'da fenomenoloji ekolü ve Varoluş felsefesi bazı düşünürleri dış alem ile iç alem arasındaki ilişkinin yeniden incelenmesine, kutsal dinî metinlerin tefsirine ve büyük bir tecelliler kitabı olan tabiata yöneltiyordu.

Corbin bu akımların hepsi karşısında da duyarlıydı ve son üçüyle şahsen yakından meşgul oluyordu. Ona geleneksel felsefeyi kurumlaşmış bir metin temeli üzerinde yorumlama metodunu öğreten Gilson'un bizzat öğrencisi oldu ve bu metodu, Gilson'un Hıristiyan Patristik ve Skolastik felsefesi için yaptığı gibi, İslâm felsefesinin önemli metinlerine tatbik etti.

Yukarda zikrettiğimiz üzere Corbin, kendisine tasavvuf ve Şiilik dünyasında yepyeni pencereler açan Massignon'un doğrudan öğrencisi olmuştur. Gerçekten de Corbin'in dikkatini Sühreverdî'ye; sadece coğrafi bir mekan değil aynı zamanda ışık dünyasını sembolize eden bir mekan olarak da Doğu'ya çeken Massignon, onun kaderini çizen *İnayet*'e adeta vesile olmuştur.

Corbin resmi öğrenimini bitirdikten sonra Bibliotheque Nationale'de Doğu Elyazmaları Bölümü'nde çalışmaya başladı ve hatta 1935-36 arasındaki bir yılını da, çalışmalarını zengin Arapça, Farsça elyazmaları koleksiyonları üzerinde sürdürmek için Berlin'de geçirdi. Ancak Corbin'in Alman düşüncesiyle ilişkisi, yazılarını tutkuyla okumuş bulunduğu Scheler, Husserl ve özellikle Heidegger adlarıyla ilişkili felsefi çevreyle oldu. 1939'da Heidegger'in *Qu'est-ce que la metaphysique* (Metafizik Nedir?) adlı eserini Fransızca'ya ilk kez tercüme eden kişi Corbin'di; böylelikle bir anlamda, Jean Paul Sartre gibi şahsiyetlerin Heidegger'e ilgi duymaya başlamasına da aracı olmuştu. Ne ki 1966'da Strasbourgh Üniversitesi'nde Şiilik konusunda düzenlenen ilk Batılı kolokyum vesilesiyle Fransa-Almanya sınırındaki *Aziz Odile*'yi ziyaretimizde bana, Sühreverdî'yi ve 'Işığın Doğusu'nu keşfinin, artık Varoluşçu filozoflardan öğrenecek bir şeyi olmadığını gösterdiğini söylemişti. Daha sonraları Molla Sadra'nın ontolojisini Heidegger'in ontolojisiyle mukayesesinde gösterdiği üzere,[2] sahih bir metafiziğin keşfi, Batı felsefesinin ana akımlarını meşgul eden tartışmaların hakikaten ne denli sınırlı ve güdük kaldığını açıkça gözler önüne sermektedir.

Corbin 1939'da, İslâm felsefesinin henüz basılmamış metinleri hakkında daha yakından bilgi edinebilmek maksadıyla, İkinci Dünya Savaşı'nın kendisini, Paris'in akademik ve entelektüel çevrelerinden uzakta,

eski Osmanlı başkenti İstanbul'un kütüphanelerinde hemen hemen altı yıl geçirmeye zorlayacağından bihaber, doğuya doğru yola çıktı. Bu süre zarfında Corbin, İstanbul kütüphanelerinin felsefe ve tasavvuf konusundaki son derece zengin elyazmalarından eşsiz bilgiler edindi. Ayrıca Helmut Ritter tarafından geliştirilmiş bulunan Arapça, Farsça elyazmalarını basıma hazırlama ve düzenleme tekniğini öğrenerek, bu tekniği, Sühreverdî'nin *Opera Metaphysica et Mystica*'sının birinci cildi olarak 1945'de İstanbul'da yayınlanan (cilt II, Corbin tarafından 1952'de Paris-Tahran'da; cilt III, S.H. Nasr tarafından 1970'te Tahran-Paris'te yayınlandı) *Talvihat, Mukavemet ve Mutarahat*'ının metafizik bölümünü baskıya hazırlarken kullandı.[3] Corbin'in İslâm felsefesi üzerine bu ilk büyük çalışması, onun Batı'da hemen ünlü bir bilgin olmasını sağladı ve 1954'te eski öğretmeni Massignon'un kürsüsüne, İslâm İncelemeleri Başkanı olarak tayin edildi. (directeur d'etudes İslâmiques -la Section des Sciences reliqieuses de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes).

İstanbul'da uzun süreli ikametin mümkün kıldığı bu muazzam keşif, Corbin'i, Sühreverdî'nin doğduğu ve ekolünün hâlâ yaşamakta olduğu İran'a çekti. Şeyhu'l-İşrak, bu Batılı yorumcusunun adeta elinden tutup, onu henüz bir delikanlıyken antik kültürüyle büyülendiği; 'Hikmetu'l-İşrak (Işığın Doğusunun Hikmeti) aşkıyla keşfedeceği zengin İslâmi entelektüel hayatın toprağına götürdü. Corbin, 1945'te İran'a ilk seyahatini yaptığında, manevi vatanını da birdenbire keşfetmiş oldu. 1948'de Fransız Hükümeti Kültürel İlişkiler Bölümü tarafından, İran'da tekrar kurulan "Institut French Iranien'e, İran incelemeleri" bölümünü organize etmek üzere tayin edildi ve çağdaş İslâm dünyası kadar Batı dünyasına da İslâm felsefesinin ve tasavvufunun birçok büyük eserini takdim eden 'Bibliotheque iranienne' (daha sonra 1979'a kadar Imperial Iranien Academy of Philosophy tarafından sürdürüldü) adı verilen seri neşriyata başladı; bu teşebbüs M. Mu'in, Ş.J. Aştiyani, M. Mokri, S.H. Nasr ve M. Sarraf gibi İranlı araştırmacılar kadar J. Aubin, M. Mole ve O. Yahya gibi İranlı olmayan araştırıcılar tarafından da kesintiye uğratılmaksızın devam ettirildi.

1954'ten sonra Corbin'in İran'a yolculukları, 1978'de ölümüne kadar bir iş düzeni içerisinde sürdü. Rutin olarak güz sömestrini Tahran'da, kış sömestrini Paris'te, yaz sömestrini ya Fransa'da veya yıllık Eranos toplantılarının önemli şahsiyetlerinden biri olarak bulunduğu İsviçre/Ascona'da geçirdi. Emekliliğinden sonra da, güz sömestrelerin-

de hocalık yaptığı İran Felsefe Akademisi'nde aktif bir öğretmen ve bilgin olarak bu hayat ritmini korumayı başardı.

İran'a mutad ziyaretleri sırasında Corbin, yavaş yavaş ülkenin önde gelen geleneksel alimlerinden bir çoğunu tanıdı: Allame Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabai ve Seyyid Muhammed Kazım Assar gibi hakim ve ariflerle onların Murtaza Mutahhari ve Seyyid Celaleddin Aştiyani gibi genç öğrencileri, Nimetullahi tarikatının buyük şeyhi Cevad Nurbahş gibi genç sufi liderleri; merhum Bediüzzaman Füruzanfer ve Celal Homai gibi önemli geleneksel bilginler ve keza eserleri Farsça'ya tercüme edilen İsa Sipahbodi gibi genç bilginler.

Aynı dönemde Paris'teki dersleri ise, tamamen Sühreverdî, Seyyid Haydar Amuli, Mir Damad ve Molla Sadra gibi İranlı müslüman üstadlarla Endülüslü büyük arif İbn Arabi'nin manevi ve felsefi eserleri etrafında yoğunlaşıyordu. Derslerine İranlılar ve Araplar dahil birçok ülkeden öğrenciler katılıyor ve o, İslâm felsefesi, tasavvuf ve Şiilik alanlarında yeni ufuklar açarak İslâm incelemelerine yeni boyutlar katıyordu.

Corbin aynı zamanda Batı Avrupa'da da çok sayıda konferansa iştirak ederek, Batı esoterizminden modern felsefeye, Zerdüşt doktrinlerinden büyük İslâm bilginlerinin doktrinlerine kadar uzanan birçok öğretiyi yorumladı. Ancak Corbin'in entelektüel hayatında en önemli yeri, Ascona'daki Eranos toplantıları işgal etmiştir. Corbin, M. Eliade ve E. Benz gibi son derece renkli yakın arkadaşlarıyla birlikte, otuz yıl boyunca bu toplantıların müdavimi oldu. Corbin'in dost ve öğrenci çevrelerinde Paris ve Tahran'da tartışılan önemli yazılarının çoğu *Eranos-Jahrbuch*'un çeşitli ciltlerinde yer aldı ve daha sonra daha geliştirilmiş bir kitap şeklinde yayınlandı.[4]

Büyük bir zihni enerji, konusuna eşsiz bir bağlılık bahşedilmiş bulunan ve tamamen ona vakfolmuş bir ilhamdan yardım gören Corbin, kendisini her yıl Paris'ten Tahran'a, sonra tekrar Paris'e ve oradan Ascona'ya götüren yüklü bir öğretim programını, araştırmalarını ve eser vermeyi yıllarca birarada sürdürmeyi başardı. Hayatı süresince gençliğinden itibaren geceler boyunca çalıştı ve tanın ağarmasıyla uyudu. Öğretim ve araştırma faaliyetleri, genellikle zor Arapça, Farsça elyazmalarını çözerek ve modern dünyayı da içine alan hikmeti yorumlayarak geçirdiği günün öğle saatlerinde başlıyordu. Uzun yılları içine alan bu sıkı programda sebatının sonucu Corbin'in ortaya koyduğu şey, İslâm felsefesi alanında ve genelde geleneksel İslâmi düşünce alanında çok etkileyici başarılarından biri olarak duran olağanüstü bir külliyattır.

Corbin aynı zamanda Tahran Üniversitesi'nde, İslâm felsefesinin çeşitli konuları üzerinde benimle birlikte ileri düzeyde kurslar düzenledi ve bu konuları, Batı ve diğer çeşitli modernizasyon güçleri tarafından ortaya çıkarılan problemlerle karşılaştırıp açıklayarak dersler verdi. Allame Tabatabai ve Doğu'yla Batı arasında geliştirilmeye çalışılan derin diyalog içinde yer alan birçok İranlı bilgin ile gerçekleştirilen düzenli toplantılarda, yorumlama ve tercüme görevi çoğunlukla bana düşüyordu. Corbin ile Allame Tabatabai arasındaki bu fikir teatisinden, son derece popüler, iki ciltlik Farsça bir kitap doğdu. Tabatabai Şiiliğin önde gelen geleneksel otoritelerinden biriydi; hem zahiri, hem de batini ilimlerde üstattı; Corbin'den kısa bir süre sonra öldü.

Corbin'in eserleri öylesine çok ve öylesine muhtelif alanlarla ilgilidir ki, burada hepsini detaylı bir şekilde analiz etmek neredeyse imkansızdır. Bu çalışmaların içerdiği bütün konuları layıkiyle değerlendirebilmek için, ayrı bir inceleme gerekir.[5] Ancak bu eserler, çeşitli ana kategorilere altında özetle tanımlanabilir. İlk kategoride, işini aşkla yapan isimlere, Rönesans simyacısı Joachim of Flora, Corbin'in hem entelektüel, hem de manevi bakımdan bağlı bulunduğu Böhme, Swedenborg, Goethe vb. şahsiyetlere değinen, Batı'daki esoterik akımlarla ilgili denemeler yer alır. Corbin'in, söz konusu entelektüel akımlara bağlı düşünce ve doktrinleri, İslâmiyet'le ve bazen de Zerdüştî temalarla çok sık mukayese ettiği bu yazılar; Batılı esoterik okullar kadar Modern Batı'nın manevi ve entelektüel rahatsızlıklarını da ciddi bir biçimde sergiliyordu.

İlk öğrencilik yıllarından itibaren Corbin, kadim İran ve onun dinî gelenekleriyle; öğretileri Grekleri bile etkilemiş bulunan Zerdüşt'le; Mithraizm'le ve Corbin'in "gnostik" kozmolojisi ve kozmonogisini tamamıyla pozitif bir damar içinde yorumladığı ve fakat teolojik bakımdan kabul edilemez bir düalizmde ısrarından dolayı ilk Hıristiyan teologlar tarafından acımasızca saldırıya uğramış olan Maniheizm'le yakından ilgilendi. Corbin'in ilk dönem çalışmaları, kadim İran üzerine yazdığı yazılar ve öğrencilik döneminin ilk yıllarında öğrendiği Pehlevice'den yaptığı tercümelerden oluşuyordu. Hayatının daha sonraki döneminde Corbin, hem Eflatun hem de kadim Persleri gerçek felsefenin kaynağı sayan Sühreverdî'ye cezboluşu sayesinde dikkatini Sühreverdî gibi hem Eflatun'a hem de Zerdüşt'e yönelttiği Gemisthos Plethon değerlendirmesiyle ve kimi kadim İran mit, sembol ve doktrinlerinin İslâmî dönemdeki sürekliliğini izleme çabasıyla, Eranos'taki çeşitli ko-

nuşmalarına da yansıyan bu alandaki ilgilerini, karşılaştırmalı incelemelere çevirdi. Her ne kadar eserlerinin birçoğu tekrar tekrar bu konuya dönüyorsa da, Corbin'in bu alandaki en dikkate değer eseri, *Terre céleste et corps de résurrection*'dur.

Corbin'in çalışmaları içerisinde bir diğer önemli kategoriyi, belki de derunî hayatını diğerlerinden çok daha fazla yansıtan Şiilik üzerine yazıları oluşturur. Corbin daima yalnızca zihnen değil, kalbiyle ve ruhuyla da Şiiliğe, özellikle de Şiî batiniliğine cezbolmuştu. O Şiilikten söz ederken, genellikle "biz" der ve kendisinin hem zihnen, hem ruhen Şiilikle aynileştiğini düşünürdü. İster Kum yakınındaki Câmkarân'da bulunan Oniki İmam Camii'ni ziyaretinde olsun, ister Şiiliğin ruhani ve dinî liderleriyle konuşmalarında olsun, Şiiliğe öylesine bağlıdır ki, bu bağlılık, araştırma konusuna kendini adayan Batılı bir araştırmacının sıradan bağlılığına benzemez. Bu daha çok, Corbin'in içerisinde imana sahip bulunduğu bir dünyaya iştirakiydi.

Corbin'in kendi felsefi konumunu Şiî perspektiften nasıl yorumladığını kaydetmek ilginç olacaktır. Corbin kendisini bir fenomenolog diye adlandırmıştır. Bununla birlikte bir keresinde ona, "fenomenoloji"nin Farsça'ya nasıl tercüme edilebileceğini sorduğumda, bana *keşfü'l-mahcûb,* yani 'örtüyü sıyırıp atma' anlamına gelir demişti. Tasavvufta bir hakikati açıklamanın temel yöntemi olan *keşfü'l-mahcûb*, aynı zamanda Hucviri tarafından yazılan en büyük tasavvuf klasiklerinden birinin de adıdır. Corbin'e göre genelde İslâm batınîliğinde, özelde ise Şiilikte zahir ile batın arasında yapılan ayırım ve *zahir*'le *batın*'ı ilişkilendirme süreci (*te'vil*), -ki "hermenötik" olarak tercüme edilmektedir- hakikate ulaşmanın biricik yöntemi ve fenomenolojinin gerçek anlamıdır. O, Batı'da kendilerini fenomenolog diye adlandıran, ancak bunların fenomenal'in nomenal ile, başka deyişle zahirin batın ile ilişkisini kurmak bir yana, numenal dünyanın gerçekliğini bile kabul etmeyen filozoflar olduğu gerçeğini görmezden gelerek, kendisini bu sıfatla nitelemişti. Bu, Corbin'in fenomenolojinin kendisini Şiî bakış açısıyla yorumladığı Şiiliğin fikir dünyasına dalışının karakteristiğidir ve gizli, batıni hakikatin "örtüsünü kaldıran" ve *keşfu'l-mahcub* işlemine katılan biri anlamında, kendisini bir fenomenolog olarak görmüştür.

Corbin'in Şiilikle ilgili incelemelere katkıları sayısız ve derindir; ondan önce kesinlikle reddedilmiş bulunan birçok hususu açıkladığı için, Batı'daki İslâm incelemeleri üzerinde derin izler bırakmıştır. Bu çalış-

malar, politik çıkarlar şu veya bu şekilde Şiilik konusundaki incelemelerin çoğunu tahrif ettiği için özellikle değerlidirler. Corbin, İslâm batınîliğinin bütünleyici parçaları olarak hem İsmaili, hem de Oniki İmam Şiiliğinin batıni boyutlarının ve İslâm toplumlarının fikir hayatının temel veçheleri olarak onların felsefe ve teolojilerinin ne denli büyük önem arzettiklerini göstermiştir.

Sözgelimi İsmaililikle mevzuunda Corbin'in son derece önemli katkıları, kendisinden önce bilginlerin düşünce tarihi konusunda benimsedikleri görüşleri tamamiyle değiştirmiştir. Nasır-ı Hüsrev, EbuYakub es-Sicistani ve diğer İsmaili hakîmler ve filozoflarının eserlerini yayınlaması; İsmaili düşüncenin Fatımî dönemi kadar Fatımi-sonrası ekollerinin öğretilerini de incelemesi; İran'daki Alamut dönemi sonrasına veya Yemen'deki çok farklı ekollere ait geç dönem İsmaili eserlerini keşfetmesi ve yayınlaması; bütün bunlar, İsmaili incelemeler alanında Corbin'in gerçekleştirdiği öncü çalışmalardır. İsmaili öğretilerini açıklamasına ve onların diğer farklı düşünce ekolleriyle ilişkilerini göstermesine ilaveten Corbin, İsmaili felsefeyi İslâm düşüncesinin en önemli ekollerinden biri olarak kabul ettirmeyi başarmıştır. Büyük bir şükran borçlu olduğumuz söz konusu araştırmalar sonucu artık, sanki hiç bir zaman yaşamamışlarcasına Ebu Hatif er-Razi, Hamidu'd-Din el-Kirmani ve Nasır-ı, Hüsrev gibi şahsiyetleri tamamıyle gözardı ederek bir ilk dönem İslâm felsefesinden sözetmek mümkün değildir.

Oniki İmam Şiiliğine gelince; Corbin'in İsmailî araştırmalarına katkıları, İsmaililik alanında ilk zamanlarda Avrupa dillerinde yapılmış hiç değilse dikkate değer bazı araştırmalar bulunduğu için çok daha kapsamlı sonuçlar doğurmuştur; oysa Corbin'in eserleri yayınlanmadan Önce Oniki İmam Şiiliğinin manevi ve fikrî veçheleri, Batılılar için pratikte kapalı bir kitap durumundaydı. Corbin Şiî imamları konusundaki sayısız incelemeye ve 'imamoloji', Şiî Hadisi, özellikle Kuleyni'nin *Usulü'l-kafi*'si, Şeyhilik gibi Oniki İmam Şiiliğinin gelişmesinde payı olan geç dönem okullarına ve Seyyid Haydar Amuli ve Kadı Said Kummi gibi yazarların eserlerinde bulunan '*Şii irfanı*' (*irfan-ı şii*) diye nitelendirdiği soruna yıllarını vakfetmiştir. Ayrıca "*Şii irfanı*"yla ilgili belirli temalar diğer bazı incelemelerini, hatta Batı'da Ortaçağ ve Rönesans dönemlerindeki bazı esoterik hareketler ve Christoloji ile ilgili incelemeleri bile etkilemiştir.

Corbin'in kendini tasavvufa adaması, Şiiliğe duyduğu ilgiye paralellik arzediyordu; başından itibaren İslâm'ın temel boyutları olan bu iki

kapsamlı batıni akım, Corbin'i bu geleneği incelenmeye itiyordu. Çalışmaları daha çok Hallac gibi ilk üstadlar üzerinde yoğunlaşan hocası Massignon'un aksine Corbin, İslâm irfanının İbn Arabi ve daha sonraki üstadlarının ekollerinden doğan metafizik ve kozmolojik doktrinlerin ve özellikle tasavvufun sonraki dönemlerdeki tezahürleriyle ilgilendi. İlk kez kendisi tarafından Batı'ya ciddi bir şekilde takdim edilen Alau'd-Devle Simnani gibi çeşitli Sufi şahsiyetler üzerine çok sayıda incelemesine ilaveten Corbin, iki büyük sufi; Endülüslü bilge İbn Arabi ile İran'ın en sevilen sufilerinden Ruzbihan Bakli etrafında yoğunlaşan çeşitli eserler ortaya koydu. Onun tarafından yönetilen *Bibliothegue iranianne* kapsamında, Ruzbihan'ın *Abharu'l-Aşıkîn*'i ve *Şerhu'ş-Şathiyyat*'ıyla birlikte Şeyh Haydar Amuli'nin iki ciltlik eserlerinin de -bunlar İbn Arabi'nin öğretilerinin ve eserlerinin tefsirleri ve uzantıları olup Osman Yahya'nın gayretleriyle basılmışlardır- ilk edisyon kritiği gerçekleştirildi. Corbin'in Endülüslü arif ve bilge İbn Arabi'nin incelenmesine katkıları, yalnızca bu alandaki ünlü çalışması *L'imagination creatrice dans la soufisme d'Ibn Arabi*'yle sınırlı kalmamış; aynı zamanda Suriyeli bilgin Osman Yahya'nın İbn Arabi'nin eserlerine ilgi duymasına da vesile olmuştur. Osman Yahya'nın, Kahire'de kısa bir süre önce yayınlanan *Futühatü'l-Mekkiyye*'nin yeni baskısıyla İbn Arabi'nin eserlerinin tasnifi konusundaki iki ciltlik eseri, hem ilmi ve fikri ilhamları, hem de ortaya konuluşu açısından Corbin'e pek çok şey borçludur.

Corbin'in, kendi "felsefî" çalışmalarıyla ilişkili olarak zikredilen bütün bu faaliyetlerde dikkate aldığı, kendine özgü bir felsefe tanımı vardır. Corbin için felsefe, modern Avrupa söyleminde felsefe sayılan şeyden çok, geleneksel *hikmet*'i ve *sophia*'yı ifade eden şeydir. Ancak felsefenin (*el-felsefe*) daha dar anlamında ve keza İslâmî gelenekte kullanıldığı üzere *el-hikmetu'l-İlahiyye*, yani *irfan* veya *kelam*'dan farklı, belirli bir geleneksel hikmetin belirli bir branşı anlamında bile Corbin, muazzam bir katkı sağlamıştır. Bu açıdan o, mutat biçimde İbn Rüşd'le sona eren, kesintiye uğramış bir İslâm felsefesi anlayışına göre yazmaktan çok gerçek İslâm felsefesi üzerine, İslâm felsefesi tarihinin bütününü dikkate alarak eser yazmış ilk Avrupalı bilgin ve düşünür sayılmalıdır.

Corbin'in, son birkaç yüzyıllık İslâm düşünce geleneğinin özellikle daha çok İran'da yaşayan boyutu üzerine yaptığı sayısız inceleme yepyeni ufuklar açmış; İslâm felsefesinin, sırf tarihi antikite bilimleri ve felsefenin Batı'ya devredilmesi işlevini yerine getirmiş, Kindi'den İbn

Rüşd'e kadar süren kısa ömürlü bir faaliyet değil, günümüze kadar süren, bağımsız bir varlık olduğunu ortaya koymuştur. S.H. Nasr ve O. Yahya ile işbirliği sonucu yazdığı *Historie de la philosophie Islamique* (cilt, I), yalnızca Aristocu okullara ve İslâm tarihinin ilk birkaç yüzyılına değil, aynı zamanda İslâm tarihinde günümüze dek ortaya çıkmış geleneksel İslâm düşüncesinin farklı bütün okullarına dayalı tam bir İslâm felsefesi yorumu için zemin teşkil etmiştir. Her ne kadar bu tarihin diğer ciltleri hiçbir zaman ilk planladığı gibi tamamlanamamışsa da, Corbin'in *Encyclopedie de la Pleiade*'de bu yekpare İslâm tarihini tamamlayan uzun bir zeyli çıkmıştır.

Corbin'in İslâm felsefesine ilgisi, İbn Sina ile başlar. Kindi ve Farabi gibi ilk dönem filozofları üzerine çok az şey yazmıştır. Ancak İbn Sina'yı yeniden ele alıp 'Doğu Felsefesi' (*el-hikmetu'l-meşrikiyye*)'ni yeniden mükemmel bir biçimde inşa ederek Corbin, bin yılı aşkın bir zamandır İran'da yaşayan, üzerine Sühreverdî ve Nasreddin Tusi gibi şahsiyetler tarafından çok kafa yorulmuş İbn Sina imajını; skolastik metinlerin Meşşai filozofundan çok farklı bir İbn Sina imajını yeniden yaratmayı başarmıştır. Corbin'in *Avicenne et le recit visionnaire* adlı eseri, Batı'daki İbn Sina incelemelerinde bir dönüm noktası olmuştur. Keza bu çalışma, sadece *Şifa*'nın yazan İbn Sina'ya değil, aynı zamanda bilginin 'Doğu'sunu arayan ve Sühreverdî'nin 'Batılı Sürgün" (*Kıssatu'l-gurbetu'l-garbiyye*) ile ilgili hikayesinde bir buçuk yüzyıl sonra atıfta bulunduğu İbn Sina'ya dayalı geç dönem İslâm felsefesi yorumu için de, Corbin'e bir temel hazırlamıştır.

Bununla birlikte, hiç şüphesiz Corbin'in dikkatini daha çok meşgul eden ve onun fikri rehberi sayılabilecek olan şahsiyet Şeyhü'l-İşrak Şihabüddin Sühreverdî idi. Yukarda zikredildiği üzere Şeyh, Corbin'in elinden tuttu ve ona İstanbul kütüphanelerinden kendi anavatanı olan İran'a kadar rehberlik etti. Corbin'in Sühreverdî'nin doktrinine bağlılığı, özellikle bilgi edinmenin "araçları" olarak hem akli muhakeme, hem de ruhsal (manevi) vizyonun önemine duyduğu inanç, büyük ölçüde şahsi bir şeydi; o, kendisinin bütün manevi ve fikrî ilgileriyle faaliyetlerini kucaklayan Sühreverdî'ye, güçlü bir bağlılık duymuştur. Corbin esasen, melekler aleminin (*alem-i melekût*) hermenötik yorumcusuydu. Sühreverdî'nin '*Işığın Doğusu'ndaki Hikmet*' (*Hikmetü'l-İşrak*) adlı eserinde ışığın sembolizmine göre ifade edilen melekler aleminin, mükemmel bir açıklamasını müşahede etti. Bir keresinde Corbin'le Sühreverdî'den

bazı sayfalar okurken, daha çok kategorik bir tarzda varlık ve cevherle ilgili bütün bu tartışmaların onun gerçekte merkezi ilgi alanında yer almadığını; kendisini Sühreverdî'de genellikle heyecana sürükleyen şeyin, ışıklar ve melekler hiyerarşisinin yatay ve dikey yönde ele alınışı olduğunu söylediğini hatırlıyorum.

Hiç şüphesiz son dönemlerde Corbin, İran içinde veya dışında Sühreverdî'nin öğretilerini yeniden ihya ve eserlerinin edisyon kritiklerini hazırlama yolunda başka herhangi birinden çok daha fazla çalışmıştır. *Telvihat, Mukavemat ve Mutarahat*'ının metafizik bölümünü, çeşitli kısa Arapça risaleleri ve en önemlisi *Hikmetu'l-İşrak*'ı da içeren Sühreverdî'nin *Opera Metaphysica et Mystica*'sının iki cilt halinde neşri ve *Opera*'nın üçüncü cildi olarak beni Sühreverdî'nin Farsça eserlerini neşre teşviki, İşrak Şeyhinin yazılarının çoğunun, büyük İslâm filozoflarının herhangi birinin eserlerine nasip olmayan edisyon kritikli bir şekilde ortaya çıkmasını mümkün kılmıştır. Ayrıca Corbin Sühreverdî üzerine, hâlâ değerini koruyan *Sohrawardi, fondateur de la doctrine illuminative (ishraqi)* ile başlayıp *En İslâm iranien*'indeki nefis yorumla doruğa ulaşan çok sayıda monografi ve makale yazmıştır. O aynı zamanda Sühreverdî'nin Farsça risalelerini, bu risalelerin en ilgincinin adıyla, yani *Akl-ı Surh (L'Archange empourprée)* adıyla mükemmel şekilde Fransızca'ya tercüme etmiş ve *Hikmetu'l-İşrak*'ın, şimdilerde Stella Corbin tarafından baskıya hazırlanan Fransızca çevirisini de yapmıştır. Keza henüz yayınlanmamış çeşitli eserlerinin neşirleri, bunlar arasında en önemlisi olan *el-Varidat ve't-tahdisat* dahil, Corbin'in Sühreverdî üzerine ömür boyu devam eden çalışması İslâm felsefesinde yeni bir sayfa açmıştır ki, bu, genel olarak ilim açısından taşıdığı önemin yanısıra, aynı zamanda İranlılar arasında kendi fikri ve manevi geleneklerine özel bir ilginin; özellikle Sühreverdî ve Sadreddin Şirazi'nin şahsiyetleri etrafında yoğunlaşan bir ilginin uyanışı bakımından da son derece önemlidir.

Corbin, Sühreverdî'nin eserleri vasıtasıyla Molla Sadra'yı keşfetmiş ve şeyhin mirasını doğduğu ülkede keşfetmek amacıyla İran'a bir yolculuğa çıkmıştır. Corbin, Sühreverdî'nin şarihleri vasıtasıyla, eserlerini ve fikirlerini Batı'ya tanıttığı İbn Türke Isfahani gibi az tanınan ancak önemli şahsiyetlere yönelmiş ve İslâm felsefesinin Safevîler dönemindeki yeniden doğuşuna tanıklık etmiştir. Bu dönemin zengin fikir hayatını incelemesi Corbin'e, kendisinin "Isfahan Okulu" diye adlandırdığı yeni bir okulun bu döneme damgasını vurduğunu gösterdi. Hayatının

son yirmi yılında Corbin'in çalışmaları, giderek bu okul, bu okulun kurucusu Mir Damad gibi şahsiyetler ve özellikle Sadreddin Şirazi üzerinde yoğunlaşmıştır. Corbin, Molla Sadra'yı Batı'ya tanıtmış ve belki de en önemli felsefî katkılarından biri olarak, yukarda zikredildiği üzere, hem Doğu'daki hem Batı'daki incelemeleri mukayese eden önemli bir girişle birlikte bu Safevî bilgesinin *Kitabu'l-Meşair*'ini, Fransızca'ya *Le Livre das penetrations metaphysiques* adıyla tercüme ederek yayınlamıştır.

Safevî döneminin fikrî zenginliğini keşfetmesi, Corbin'i, bu döneme ait eserlerin ve onun günümüze kadar ulaşan mirasının bir antolojisini hazırlamak üzere bir İranlı araştırmacının yardımına başvurmaya sevketti. Sınırsız enerjisiyle çok sayıda genel ve özel kütüphaneyi tarayan ve dönemin Farsça uzmanlarını bile şaşırtan birçok yeni keşifte bulunan Seyyid Celaleddin Aştiyani'yle beraber çalıştı. Sonuçta, daha şimdiden İran'da İslâm felsefesi tarihini değiştirmiş bulunan *Anthologie des philosophes iraniens* serisi, Batı'da, Avrupa Ortaçağı'ndan sonra şimdiye dek yalnızca kendi kamplarında dikkate değer fikri faaliyet bulunduğunu sananlar açısından da büyük bir problem doğurmuştur. Bu ciltlerde yer alan zengin malzemeyi incelemenin neredeyse imkansız oluşundan ötürü, müslümanların fikri faaliyetlerinin İbn Rüşd veya Moğol istilasıyla durduğu kanaati hâlâ kabul görmeye devam etmektedir.

Felsefenin yanısıra Corbin, kozmolojik ve hatta fiziksel tabiata sahip geleneksel İslâm ilimlerine de fazlasıyla ilgi göstermiştir. Cabirci simya ve denge doktrini, kozmik çevrim, kutsal coğrafya, Kabe'de görülen geometrik şekiller sembolizmi, renk sembolizmi vd. konuları derinlemesine inceledi. Her ne kadar Corbin bu islami ilimlere ve özellikle bu ilimlerin sembolik anlamlarının incelenmesine daima kendi merkezi ilgi alanı olan genel metafizik ve felsefe perspektiflerinin ışığında bakmış olsa da, bu çalışmalarına diğerlerinin altında bir değer takdir edilmesi doğru olmaz.

Corbin'in ömür boyu sürdürdüğü çalışmasını, bir çok bakımdan abidevi eseri *En İslâm iranien* özetlemektedir; bu eserinde Şiilik, tasavvuf, İslâm felsefesi, İslâm batınî geleneğiyle Batı'daki esoterism (Kutsal Kase menkıbesindeki gibi menkıbe formlarında ortaya konduğu üzere) arasındaki ilişki ve diğer birçok şey üzerinde durur. Hiç şüphesiz bu eser, İslâm ve özellikle İran dünyasıyla ilgili Batılı akademik çalışmaların en başarılılarındandır. Etkisini hâlâ koruyan bu inceleme, kesinlikle Corbin'in uzun ömürlü eserlerinden biri olarak kalacaktır. Daha ön-

ceki eserlerinde tartışılmış bulunan temaların bir çoğu, bu dört ciltlik şaheserinde en mükemmel orkestrasyona ulaşmıştır.

Eğer Corbin'in ilim ve felsefe ve düşünce dünyasına katkılarını özetlemek istersek, onun, İslâm düşüncesinin hemen her alanında, bilhassa İran'la ilgili incelemelerinde, ilim alanında büyük dönüşümler gerçekleştirdiğini söyleyebiliriz. Corbin, Oniki İmam ve İsmailî Şiiliği'nde ihtiva edildiği şekliyle İslâm batınîliğinin tasavvufi olmayan modelinin; İbn Arabi'nin engin metafizik ve hikemi öğretilerinin; Sühreverdî'nin İşraki ekolünün ve onun İran'da ve diğer İslâm ülkelerinde felsefe kavramının biçimlenişindeki rolünün; İbn Rüşd'den sonraki yüzyıllar içinde günümüze kadar uzanan İslâm felsefesinin daima canlı kalan yapısının -ve temel önemi haiz diğer birçok konunun- önemini, ilk ve son kez, gayet berrak bir biçimde ortaya koymuştur. Corbin aynı zamanda, İslâm öncesi İran kültürünün birçok bariz özelliğine; bu kültürün metafizik, kozmoloji ve kozmonogi vb. alanlardaki verimlilik ve zenginliğine ve İslâm öncesi birçok mit ve sembolün İslâmî dönemdeki sürekliliğine dikkat çekerek, İran'ın fikri ve manevi tarihinin anlaşılmasına da katkıda bulunmuştur. Hiç şüphesiz çok az Batılı bilgin, İslâm ve İran ile ilgili bir çok alan üzerinde bu denli kapsamlı bir etki bırakmıştır.

Felsefeye gelince; tıpkı her çağda olduğu gibi günümüzde de insanın yüzyüze geldiği en derin sorunlarla ilgilenenler için Corbin'in yazıları, çağdaş Batı düşüncesi dilinde "yeni ve aynı zamanda kadim" -hatta gerçekte ebedî- bir hikmet dünyası sunmaktadır. Corbin'in İslâmî düşünceyle alakalı görünen "nübüvvet ilmi" (*prophetology*), "İmamet ilmi" (imamoloji), "irfan ilmi" (*gnoseology*) vb. temalara duyduğu ilgi, İslâmla olduğu kadar, günümüz Batılı insanının yüzyüze geldiği derin problemlerle de ilgilidir. Aynı şey, Corbin'in "devrî" (*cyclic*) zaman kavramını savunması ve bugün Batı düşüncesinin mustarip olduğu öldürücü hastalıklardan biri olarak kabul ettiği tarihsiciliğe saldırısı için de söylenebilir. Yine Molla Sadra ve diğerlerinin eserlerindeki "*alem-i hayal*" (*mundus imaginalis*), Corbin tarafından, Batı'da uzun süre unutulmuş bu "alem"in bilgisini ortaya çıkarma zaruretine inanan bir gözle defaatla incelenip ele alınmıştır. Alem-i melekût (melekler alemi) konusundaki derin incelemesi, Leibniz'den sonra Kosmos'tan melekleri kovan Batılı filozofların dikkatini, herhangi bir ciddi kozmoloji ve antropolojide melekler aleminin hayati önemine çekme amacıyla ortaya konulmuştur. Nihayet Corbin'in manevi hermenötik (*te'vil*)'e ilgisinin, İslâmî metinle-

rin batıni anlamını kavramak kadar, Batılı dinî çevrelerde batiniliği ve "maneviliği" ihya etme amacıyla da alakalı olduğu ilave edilmelidir. Corbin'in geleneksel felsefenin bu canlı yapısına ve bu felsefenin, Batılı insanın ebedi hikmeti unutuşunun yol açtığı çağdaş felsefî ve manevi çıkmazda bir çözüm olarak tatbikine bir arada duyduğu ilgi, insanlık tarihi içerisindeki bu geleneğin son büyük kristalizasyonu ve kadim dünyanın hikmetinin büyük bölümünün yaşayan tek hazinesi olarak İslâm Felsefesini, derin bir incelemeyle bütünlemesine vesile teşkil etmiştir. Corbin sadece bir İslâmiyatçı olarak değil, aynı zamanda geleneğe cezbolmuş bir Batılı filozof olarak da değerlendirilmelidir. Ortaçağ'dan beri İslâm felsefesi geleneği ilk kez onun sayesinde, yeni bir yol açmak ve bugün modern Batı düşüncesini kuşatan engelleri ortadan kaldırmakla ilgilenen belli bazı Avrupalı çevrelere nüfuz edebilmiştir.

Corbin hem Batı'da, hem de İslâm dünyasında ve özellikle İran'da büyük bir etki bırakmıştır. Batı'da, İslâm düşüncesi alanında çok sayıda öğrenci yetiştirmiş ve yukarda zikredildiği üzere, İslâmî disiplinlerin birçoğunda köklü değişikliklere yol açmıştır. Eserleri, aynı zamanda manevi ve fikri konularla ilgilenen daha geniş bir kesimde de etkisini göstermiştir. G. Berger ve J. Danielou gibi çok farklı arka-planlara sahip şahsiyetler Corbin'in kitaplarına vurulmuş; G. Durand ve A. Faivre gibi bugün Fransa'da yüksek itibara filozoflarla, Christian Jambet gibi bir çok yeni filozoflar onun etkisi altında kalmıştır. Bundan başka, A. Portmann ve Yahudi mistisizminin önde gelen uzmanı G. Scholem gibi diğer alanlarla meşgul birçok tanınmış entelektüel şahsiyet, Eranos'taki toplantılar vasıtasıyla İslâm geleneğinin bazı veçheleriyle yüzyüze gelmişlerdir. Corbin'in tasavvuf ve İslâm felsefesi metinlerinden yaptığı manzum tercümeler de, keza, geleneksel kozmosla onun gözalıcı sembolizmini yeniden keşfetmeye uğraşan birçok genç Fransız yazarını etkisi altına almıştır.

Arap dünyasına gelince; Corbin'in etkisi az sayıda ve fakat konusunda uzman; genellikle Kuzey Afrika'nın Fransızca konuşan ülkelerinden gelen ve bugün bir çoğu İslâm felsefesi profesör ve öğretmeni olan öğrenciyle sınırlı kalmıştır. Bunlardan M. Arkun gibileri, günümüzde İslâm düşüncesinin çok tanınmış bilginleri arasında yer almaktadırlar.

Corbin'in tesiri İran'da çok daha kapsamlı olmuştur. Oraya yaptığı yıllar süren ziyaretlerin tabii bir sonucu olarak Corbin, çok sayıda şah-

si dostluk kurmayı ve meslekten araştırmacı ve öğrenciler dışındaki gruplarla temasa geçmeyi başarmıştır. Çeşitli üniversitelerdeki profesör ve öğrencilerle; Kum, Tahran, Meşhed vb. şehirlerdeki din bilginleriyle ve çeşitli bölgelerdeki Sufi şeyhleriyle kurduğu yakın ilişkiye ilaveten, Corbin, başka bir hayat tarzı süren birçok İranlının dikkatini, kendi geleneklerine çekmiştir. Batı'da eğitim gören; bilhassa fikrî meselelerde Fransızca'ya kendi ana dillerinden daha çok aşina olan bir çok İranlı için Corbin'in yazıları, bir Sühreverdî'yi veya bir Molla Sadra'yı yeniden keşfetmenin başlıca araçları olmuşlardır. Corbin'in İran'ın manevi ve fikrî geleneklerine dair modern İranlılarında uyandırdığı bilincin etkisi, merhum sinemacı F. Rahnema, minyatürcü A. Tecvidi ve dizayncı M. İbrahimyan gibi farklı şahsiyetlerde gözlenebilir. Corbin aynı zamanda, İran'daki çeşitli sorumlu mevkilerde bulunan kimi eylem adamlarının, kendi büyük bilge ve ariflerinin eserlerini okumalarına dikkat çeken önemli bir kanal işlevi de gördü.

Corbin, aynı dönemde coğrafi bakımdan çok daha geniş bir alana yayılmış bulunan ve Doğu'yu bugün pratik olarak yedi iklimden birden sürgün eden Batı'ya, 'Işığın Doğusu'nu yorumlamak için inanılmaz bir enerji ve gayretle kırk yıl çalışmıştır. İster öğretiyor ister yazıyor olsun, onun Paris ve Tahran'daki çalışmaları, otuz yılı aşkın bir süre yoğunluğunu ve gücünü korumayı başardı. Gerçek evini 'Işığın Doğusu'nda bulan bu Batılı sürgün, pratik olarak kendisinden önce görmezlikten gelinen bütün bir düşünce dünyasını çağdaşlarına takdim etme çabasını sürdürmüştür. Çok şey başarmıştır; ancak Corbin'in kendine yüklediği görev büyüktü ve bu nedenle hâlâ geleneksel hikmet bütün kemaliyle, derinliğine ve genişliğine çağdaş dünyaya sunulmadan önce, başarılması gereken çok şey vardır. Bu çeşitli geleneklerin fikri mirasını çağdaş dünya için yeniden yorumlamak gibi son derece önemli görev çerçevesinde Corbin, geleneksel hikmetin belirli veçhelerinin en önde gelen, en velud ve en faal yorumcularından biri olmuştur.

Corbin, Paris'te, 1978'de, kısa bir hastalık dönemi akabinde öldü. Sanki incelenmelerine hayatını vakfettiği meleklerden biri, onu bu dünyevi düzlemden almış; üstadı, hem İran hem de Şia hakkındaki yorumları -en azından belli çevrelerde- çarpıcı bir biçimde değiştiren patlamalara tanık olmaktan, tam zamanında alıkoymuştu.

NOTLAR

[1]'Humanisme Actif', *Melanges d'art et de litterature offerts a Julien Cairn,* Paris, 1968, s. 310

[2]Onun, *Le Livre des pénétrations metaphysiquies*, Tahran-Paris. 1964 adlı eser içinde.

[3]Bunların üçü de 1966-67 yıllarında İran Kraliyet Felsefe Akademisi tarafından basılmıştır.

[4]Bunların bazıları, eşi Stella Corbin'in tükenmek bilmez çabaları sonucu, ölümünden sonra yayınlanmıştır.

[5]Böyle bir inceleme gerçekten de D. Şâyegân tarafından hazırlanmaktadır.

Onyedinci Bölüm

TİTUS BURCKHARDT'LA İBN ARABİ'NİN TÜRBESİNDE

Massignon, İslâm'ın ve özellikle tasavvufun evrensel bilgisine sahip ve bu bilgiye sempati duyan bir Katolik düşünür; keza Corbin, İslâmi disiplinlere hakim olmak için yıllarını harcayarak Protestanlığa dönen bir katolik düşünürken, Burckhardt, İslâm'ı hem entelektüel hem de varoluşsal olarak kucaklamak için Batılı akademik çevreleri terkeden, Protestan geçmişe sahip bir İsviçre'liydi. O, alışılmış anlamda Batılı bir İslâm bilgini değil; hem zahiri hem de batini ilimlerden doğan İslâmî disiplinleri ustalarının dizi dibinde öğrenmek üzere İslâm dünyasına genç bir insan olarak giden, müstesna entelektüel ve manevi yetenekleri haiz bir şahsiyetti. Burckhardt, İslâm geleneğinin hakikatlerini ve evrensel anlamıyla 'gelenek'in hakikatlerini modern dünyaya ve çağdaş insana, anlayabilecekleri bir dille ifade edecek kişi olarak seçilmişti. Eserleri gerçekten de, modern dünyada geleneksel İslâm'ın en önemli formülasyonları ve ifadeleridir.

1966 yılı sonunda, Beyrut Amerikan Üniversitesi'nin100. Kuruluş Yıldönümü törenleri, bana Titus Burckhardt'la genellikle daha önce olduğu gibi Avrupa topraklarında değil, ilk kez Arap dünyası sınırları içe-

risinde karşılaşma fırsatı sağladı. Modern ve Batılılaşmış Beyrut şehrinin şamatasına ve gürültüsüne rağmen ezanı işitmek, İslâm dünyasının Batılılaşma ve modernleşme için üs olarak seçilmiş bulunan bu köşesinde bile İslâm'ın varlığını hissedebilmemize vesile oldu. Birlikte civardaki birkaç camiyi ziyaret edip, Akdeniz'in gök mavisi genişliği ve Ortadoğu semasının berrak aydınlığı önünde bazı Meryem münacaatlarını okuduk ve Hz. Meryem'in bütün Akdeniz dünyasının hayatındaki rolünü tefekküre daldık. Dahası, yine birlikte, bize tasavvuf konusundaki ünlü Arapça eseri *er-Rihle ila'l-Hakk*'a bir ad bulmanın, İbn Arabi'yi rüyasında görerek ondan bir kitap adı alıncaya kadar, kendisi için ne kadar zor olduğunu anlatan Seyyide Fatıma Yeşrütiye'yi de ziyaret etmiştik. Gerçekten Titus Burckhardt'ın manevi varlığı ve neşe saçan karakteri Yeşrutiyye tarikatının kurucusunun kızını öylesine etki altında bırakmıştı ki, o, Burckhardt'a ve bu karşılaşmaya, tarikatın kurucusunun biyografisi olan *Mesîratî ile'l-Hakk*'da nefis bir sayfa ayırdı.

Bununla birlikte Burckhardt, geleneksel İslâmî hayatı ve sanatı Beyrut'takilerden daha fazla yansıtan geleneksel İslâm şehirlerini ziyaret etmek arzusundaydı. Bu sebeple, bir istişare sonunda, birlikte Şam'ı ziyaret etmeye karar verdik. Güzel vadiler ve dağlar arasında, aynı zamanda harikulade bir huzur ve sükun veren iki saatlik bir araba yolculuğu sırasında, Endülüs ve Mağrib bölgesinin ekolojik ve coğrafi benzerliği; Şam, Marakeş vb. birçok İslâm şehrinin etrafını kuşatan dağlarla çöller arasındaki ahenk gibi son derece iyi bildiği konular üzerine yorumlarda bulundu. Bu yorumlar, daha önceleri de sık sık gördüğüm manzara karşısında duyduğum hisse neş'e ve tazelik katıyor; her taraf, ancak bir bilgenin arkadaşlığının yaratabileceği manevî etkiyle içimize işliyordu.

Şam'a vardıktan sonra, günümüzü Sevgili Peygamber (s.a.v.)'in torunu Seyyide Zeyneb'in türbesini veya *makam*'ını,[1] İbn Arabi'nin türbesini ve keza bu yol üzerindeki Ümeyye camiini ziyarete tahsis etmeye karar verdik. Zira Burckhardt, geleneksel hürmet veya *adab*'ın, ilkin Ali (r.a.)'nin kızı ve İslâm'ın kurucusunun torununa Allah'tan rahmet dilememizi gerektirdiğini söyledi. Şamlılar'ın adlandırdıkları şekliyle Sid Zeyneb türbesi genellikle ziyaretçilerle dolup taşar; ancak ne gariptir ki, o sabah oradaki tek ziyaretçi bizdik. Bizim dışımızda sadece, kubbeyi tamir eden ve binanın duvarlarını çinileyen Isfahanlı birkaç zanaatkar vardı. Dualardan ve sessiz bir tefekküre dalıştan sonra, faaliyetleri, İslâm sanatı üzerine çağdaş dünyada yayınlanan en önemli eserlerin ya-

zarını cezbeden zanaatkarlara döndük. Burckhardt, zanaatkarların işlerinden önce, derin takvaları ve tevazuları üzerine yorumlar yaptı. Fez'i hatırladık ve *Statten des Geistes* (*'Ruhun Malikaneleri'*) -ki daha sonra Urs Graf Verlag için hazırladığı bir eserdir- koleksiyonu içerisinde Isfahan üzerine bir kitap telif etmek üzere birlikte yaptığımız geleceğe yönelik planları tartıştık. Keza, çok ziyaret etmek istediği güzel Isfahan şehri üzerine *Fes -Stadt des Islam* gibi bir kitap yazması, en büyük arzumdu. Ne trajiktir ki bu kitap, hiçbir zaman yazılamadı ve dünya, Safevî başşehrinin muhteşem ve ruhani yapılarını İslâm sanatının usta yorumcusunun, yani Burckhardt'ın gözleriyle görme imkanına kavuşamadı.

Bu ziyaretten ve Seyyide Zeyneb'de çalışan İranlı zanaatkarların şahsında ve sanatında, Iran sanatıyla kısa bir karşılaşmadan sonra Burckhardt ve ben, *makam*'ın bulunduğu güneyden, İbn Arabi'nin yattığı Şam'ın kuzeyindeki dağların eteklerine doğru yola koyulduk. Huşu içerisinde mabede girip dualarımızı ettikten sonra, büyük metafizikçi ve evliyanın huzur ve sükunla çevrili kabrinin yanıbaşına oturduk. Tek başımıza olduğumuzu hissetmemizle daha da belirgin hale gelen bu dinî mekanın huzur ve sükun dolu atmosferi, her hakiki dinî mekanda olduğu gibi Merkez'in ve Ebediyetin çevredeki varlıklara sirayet ettiğini işaret ediyordu.

Tasavvufun kalbindeki hakikatler üzerine düşünceler içerisindeyken, arada bir dostumun, kapalı gözleriyle kalbine dalmış intibaı veren; zihninin ve ruhunun Kalb'in ışığı önünde adeta saydamlaştığını yansıtan tefekkür yüklü çehresine bakıyor ve Burckhardt'ın, İbn Arabi'yi Batı dünyasına tanıtma çabalarının önemini düşünüyordum. Onun, *La Saggese des prophetes* (*Fusüsu'l-hikem*) ve keza *Introduction aux doctrines esoteriques de l'İslâm* (*Islam Tasavvuf Doktrinine Giriş*(*) adıyla Fransızca'da yayınlanan *Von Sufitum*'u; *Clé spirituel de L'astrologie musulmane* (*İbn Arabi'ye Göre Mistik Astroloji*) ve *De L'Homme universel* (*İnsan-ı Kamil*)'e yazdığı eşsiz girişleri hatırladım; hepsini, Harvard'da ihtisas öğrencisiyken okumuştum. Bu eserler, ilkin Guenon tarafından formüle edilen, Schuon tarafından başarılı biçimde ikmal edilen ve Burckhardt tarafından ustaca irdelenen İbn Arabi ekolü öğretilerinin cevherini güçlü ve berrak bir metafizik dille yorumlaması bakımından, son derece önemlidirler.

(*) Sözkonusu kitap Türkçe'de F. Arslan'ın çevirisiyle yayınlandı. İstanbul 1982, Ribat Yayınları. (çev.)

Burckhardt'ın başarısının önemini, İbn Arabi metinlerini H. Corbin ve T. Izutsu (ki İbn Arabi incelemesini Burckhardt övgüyle karşılamıştır) ile ziyadesiyle tartıştığım yıllar kadar, İran'da geleneksel üstadlarla birlikte İbn Arabi metinlerinin ve sayısız Farsça, Arapça tefsirin incelenmesine teşebbüs ettiğim yıllarda da tam anlamıyla farkettim. O, İbn Arabi metafiziğinin kalbine ulaşmayı ve bu metafiziği, tasavvufun *bereket*'inden veya Sufi geleneğinin mirasından koparmaksızın çağdaş dilde anlatmayı başarmıştır. Hem geleneksel hem de taptaze bir hikmet ve aydınlıkla dolu tercüme ve yorumları, gelenekçi ekole bağlı bulunduklarını iddia edenlerin bilgiçlik taslayan, yavan tercümelerinden önemli ölçüde farklıdır. Bu bakışa sahip olanlar bütün tasavvufu sadece İbn Arabi'ye; İbn Arabi'yi de, öğretilerinden fışkıran ve hem Burckhardt'ın hem de İbn Arabi ekolünün İran'da tanışma imkanı bulduğum geleneksel üstadlarının yazılarında görülen canlılıktan uzak, teorik metafiziğin akli bir şekilde sunulmasına indirgemektedirler.

İbn Arabi ekolüyle sonraki temaslarım sırasında, her seferinde, Şam'da Burckhardt'la Şeyh-i Ekber'in türbesinde geçirdiğimiz anlar aklıma gelmiştir. Burckhardt'ın burada, bütün geleneksel metafiziğin ve gayet tabii tasavvufun özünde bulunan Hakikat'ın temaşası sırasında kendinden geçişini müşahede etmek; onun Allah'ın Varlığı karşısında boyun eğişine ve kendisini genellikle büyük velilerin türbe vs makamlarıyla özdeşleştirilen kutsal coğrafyanın belirlediği *mahal*lerde esrarengiz bir şekilde tezahür ettiren Hakikat karşısındaki saydamlığına tanık olmak... Evet; bunu yapmış olmak, bilgelik veya *hikmet*'in teorik kavranışıyla onun pratik anlamda gerçekleşmesi arasındaki derin uçurumun tam anlamıyla farkına varmak olmuştu benim için. İbn Arabi hakkında yazan ve fakat tasavvufun hakikatini kavramaksızın katı geleneksel ortodoksi iddiasında bulunanların aksine Burckhardt, hakkında yazmış bulunduğu hakikatleri bizzat yaşamıştır. Anlamlarını incelediği ve aydınlattığı metinlerin kalbine nüfuz eden şahsiyetten sudur eden eşsiz kalp aydınlığı (nûr), sadece hakikat içinde yer alan kişi için mümkün bir tavırla, hakikati zihinden kalbin merkezine ulaştıracak ve hakikat tam anlamıyla anlaşılmış olacaktır. İbn Arabi'nin türbesinde, fevkalade berrak bir kalbe sahip bir veli görüntüsü veren Burckhardt, doktrin yönünü böylesi bir derinlik ve anlayışla incelediği Hakikatin varlığıyla dönüşmüş bir erdemi ve aydınlanmış bir ruhu kendi nefsinde birleştirmişti.

Formüle edilmesi İbn Arabi'ye nasip olmuş ve daha az merkezi birçok öğretiyle örülü; tasavvuf tarihi içinde biricikliğini koruyan eşsiz bir dokuma olarak tasavvufun özlü metafiziğine özel bir yakınlık hissiyle, İbn Arabi'nin türbesinden ayrıldık. Titus Burckhardt, yalnızca İbn Arabi'nin öylesine güzel anlattığı, Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'in Mirac'a çıktığı yeri ziyaret etmek maksadıyla değil, bizzat adını aldığı tektanrılı dinlerin atası Hz. İbrahim (a.s.)'ın türbesini de ziyaret etmek üzere, Kudüs'e gitmek için benden ayrıldı.

Bu yolculukta benden, kendisine arkadaşlık etmemi istedi; ancak ne yazık ki başka işler beni tekrar Tahran'a dönmek zorunda bıraktı. Daha sonra bu ziyaretle ilgili olarak bana özel teşekkürlerini ve bu teşekkürün, Şam'da Seyyide Zeyneb ve İbn Arabi'nin türbelerinde geçirdiğimiz olağanüstü günde Göklerden aldığı armağanların bir devamı olduğunu yazmıştı. Ve yine yıllar sonra Kabe'yi tavaf ederken, yukarda zikrettiğimiz merkezi yansıtan ikincil merkezlerle Merkez'in bereketi arasındaki rabıtanın hakikatini ve *Futûhatu'l-Mekkiyye*'nin yazarının türbesini ziyarette hissettiğimiz şeyleri tekrar hissettik. Titus İbrahim Burckhardt alem-i ervaha kavuşmak üzere bu fani hayata veda etmiş bulunuyor; fakat onun tecrübe edilmiş bilginin meyveleri olan eserleri, eşsiz bir biçimde genelde tasavvufla, özelde de İbn Arabi öğretileriyle ciddi olarak ilgilenenlerin yolunu aydınlatmaya devam etmektedir. Onlar gerçekten de modern dünyada geleneksel İslâm öğretilerinin özünün en önemli formülasyonları arasında yer alırlar. Allah rahmet eylesin. Rahimehu Allah.

NOTLAR

[1]Seyyide Zeyneb'in Şam'ın mı, yoksa Kahire'nin mi dışına defnedildiği konusunda bazı tartışmalar bulunmaktadır. Bu şehirlerin her ikisinde de gerçekten onun adıyla anılan bir türbe yer almaktadır ve her iki türbe de uzak veya yakından gelen insanlar tarafından ziyaret edilmektedir. Tarihi gerçek her ne olursa olsun, iki şehir de Seyyide Zeyneb'in ikamet ettiği *makam*'lardır ve yine her ikisi de bu evliyanın büyük *bereket*'inin suladığı *mahal*'lerdir.

SON SÖZ

İSLÂM DÜNYASI: MEVCUT EĞİLİMLER, GELECEKTEKİ YÖNELİMLER

Geleneksel İslâm'ın modern dünyada bekası, modernizmin darü'l-İslâm'a zorla girişi ve son zamanlarda ister adlarıyla, ister gerçeklikleriyle olsun İslâm'la ilişkili güçlerin dirilişi, geçen birkaç yılda Orta Doğu'da vuku bulan olaylara topyekün bir anlam kattı; bütün bunlar, İslâm ve onun geleceği üzerine, bazıları daha birkaç yıl öncesine kadar İslâm'ın gelecekte hesaba katılması gereken hakiki bir güç olma ihtimalini reddeden insanların bizzat kendileri tarafından ortaya konulan bir yığın eserin yazılmasına yol açtı. Genellikle hem geçici politik akımlara, hem de eksik verilerden aceleyle çıkarılan sonuçlara dayalı bu yeni endüstri, şimdiden İslâm dünyası için daha dengeli birkaç yeni hükümle beraber melodramla bilim-kurgu arasında değişen birçok kehanette bulundu. Kur'an'ın birçok ayetinde tekrar edildiği üzere ve Müslümanların kuvvetle bağlı bulunduğu inanç uyarınca, gelecek Allah'ın ellerinde olduğu ve gelecekte ne olacağını yalnızca Allah bildiği için, burada, kesinlikle mevcut senaryolara yeni bir senaryo ilave etmek niyetinde değiliz. Amacımız, İslâm dünyasında ve İslâm düşüncesinde günümüzde etkin bir rol oynayan kimi görüş, düşünce ve güçlerin yapısını ortaya koymak üzere tezahürlerin ötesini araştırmak; keza bu unsurların birbirleriyle ve ilişkili bulundukları dünya ile na-

sıl bir etkileşim içinde bulunduklarına ve yakın gelecekte ne gibi şekiller alabileceklerine bir göz atmaktır. Tabii bu arada, mevcut temayüllere dayalı tüm geleceğe ilişkin (futuristic) düşüncelerle amel edilmeyeceği gerçeğini de hatırda tutmalıyız.

Bu tartışmayı yaparken, İslâm'la İslâm dünyası arasında bir ayrım yapmak önemlidir. İslâm'ın dinî düşünce dünyasında düşünce akımları, hareketler, red ve tasvipler bir arada bulunmaktadır. Söylemeye bile gerek yoktur ki, aynı zamanda, dünyanın İslâmî denilen bu kısmında, sahnede çok karmaşık güçler ve hareketler vardır. İslâm dünyası ve İslâm düşünce dünyası hiçbir şekilde birbiriyle özdeş değildir ve herhangi bir ilmi analiz uğruna birbiriyle karıştırılmamalıdır. Ancak bu iki unsur birbirinden tamamen de ayrılmamalıdır. Yerkürenin İslâmi denilen bu parçası hukuku, kültürü, toplumsal yapısı ve gerçekten orada ikamet eden insanların bütün bir dünya görüşü İslâm tarafından derinliğine şekillendirildiği için, tam anlamıyla 'İslâmî'dir. Dahası, Batı karşısında bir geriye çekilme ve bazen da duraklama dönemlerinden geçtikten sonra, İslâmî denilen bu dünyada yaşayan birçok insan hiç şüphesiz, -her ne kadar, yukarıda zikredildiği üzere, "diriliş"in şekli ve hatta muhtevası her yerde aynı olmasa da- pek çok müslüman ülkede İslâm'la bir veya diğer bir şekilde ilişkili "diriliş"in gerçekleşebilmesi için İslâm'a dönüşün çeşitli yollarını ve modellerini aramaktadırlar. Tabii İslâm'ın adını, sembollerini ve dilini kullanan bu hareketlerin tamamının sahih bir İslâmi karaktere sahip bulunmadığı gerçeğini bir kez daha ifade etmekte fayda vardır.

O halde gözönünde bulundurulması gereken bir 'İslâm' ve bir de 'İslâm dünyası' vardır; İslâm'a uygunluk gözönüne alındığında, her ne kadar İslâm ve İslâm dünyasına farklı hizipler tarafından farklı anlamlandırılıp farklı yorumlanıyorsa da, bu ikisi arasında bir bağ vardır. Bu ikisi, yani İslâm dini ve İslâm dünyası olarak görülen İslâm, muhtemelen aynı şeyler değildir; ancak birbirlerinden tamamen ayrı şeyler olarak da düşünülemezler. İslâm dünyası dışındaki politik güçlerin ve olayların, herhangi bir şekilde İslâm'ın dahili ve teolojik faktörleriyle ilişkili olmaksızın İslâm dünyası üzerinde çok derin bir etki bıraktığı gerçeği göz önünde bulundurularak İslâm'ın içindeki ve Müslüman düşünürler çevresindeki düşünce okullarının ve bakış açılarının incelenmesi, İslâm dünyası içerisinde vuku bulacak muhtemel gelişmelere ışık tutacaktır. Bu yazımızda, İslâm dünyasına olası saldırıların bu ikinci ti-

pi üzerinde durmayacak; geçtiğimiz birkaç yıl içinde çeşitli İslâm ülkelerinde gözlenen, İslâm toplumlarının kaderlerini değiştirme etkin bir rol oynayan harici güçler hakkında spekülasyonlarla ilgilenmeyeceğiz. Bizim amacımız daha çok, İslâm dünyasının geleceğini etkileyebileceği için İslâm düşüncesinin bizatihi kendisine eşlik eden temayülleri incelemek olacaktır. İslâm toplumunun şu veya bu kısmı üzerinde İslâm düşüncesinin belirli bir formunun bıraktığı tesir başka bir şey; işgal kuvvetleri tarafından istila edilmek veya açıktan açığa manipülasyon ya da müdahale başka bir şeydir. Burada ele alacağımız husus, sadece ilk kategoridir.

Önceki bölümlerde etraflıca ele aldığımız konular şöyle özetlenebilir: İslâm'ın dini kainatı içinde, her ne kadar her kategoride bir çeşitlilik gözlemlenebilirse de, dört kategori halinde sınıflandırılabilecek çok sayıda faktör ve faaliyet şekli tesbit edilebilir. Bu genel kategoriler şöyle sıralanabilir: Modernizm, mehdicilik, "fundamentalizm" ve geleneksel İslâm. Dahası bu kategoriler, aralarındaki farklılıklara ve iç çelişkilerine rağmen, en azından yakın gelecekte de varolmaya devam edecek gibi görünmektedir.

Terimlerin en bulanığı olan modernizm, bir onyıldan diğerine muhteva değişikliğine uğramaya devam ediyor. 19. yüzyılın ve hatta kırk yıl öncesinin modernist müslümanları, modern dünyanın kendisi değişken bir yapıya sahip olduğu için, günümüz modernistlerinin savundukları tezleri savunmuyorlardı. Ne ki Batı'da modernizm diye adlandırılan Ortaçağ sonrası gelişmenin şu veya bu veçhesine bir inanç değeri ve rütbesi yükledikleri ve keza İslâm'ı veya onun bazı özelliklerini modern dünya görüşünün içinden çıkan düşünce, değer ve normlara göre yorumlama gayretini sürdürdükleri için bu insanlara daima modernist adı verilmiştir.

Modernist ekol, İslâm'ı Batı düşüncesinin hümanist ve rasyonalist temayüllerinin ışığında yeniden yorumlamak isteyenlerden, kendilerini Batı'da hakim liberalizm paradigmasıyla birleştirenlere ve II. Dünya Savaşı'nı sonrası sayıları giderek artan Marksist dünya görüşü taraftarlarına dek uzanmaktadır. İslâmcı modernistler Fazlur Rahman ve Muhammed Arkoun gibi ciddi araştırmacı ve düşünürlerden gazete yazarlarına; Muhammed Lahbabi gibi Fransız varoluşçuluğuna ve personalizmine (şahsiyetçiliğine) kapılanlardan Ali Şeriati ve Abdullah Laroui gibi Marksist düşünceden derinlemesine etkilenmiş bulunanlarına kadar ge-

niş bir yelpaze oluşturur. Modernistlerin bu sınıfı, İslâm'ın sosyal veçhesiyle ve genellikle II. Dünya Savaşı'ndan beri Fransız fikri çevrelerinin; yani bu tip müslüman 'reformist' düşünürlerin beslendiği çevrelerin alamet-i farikası haline gelmiş bulunan bir çeşit "Üçüncü Dünya felsefesi"yle de ciddi biçimde ilgilenmişlerdir.

Daha yaşlı kuşak İslâmcı modernist düşünürlerin etkisi, birçok İslâm ülkesinde tamamen azalmış bulunmaktadır. Batı karşısında genellikle bir aşağılık duygusuna kapılmış ve Batılı herşeyi taklit etme arzusuyla hareket eden bu ilk reformcular, Batı modeli geçerli ve dünyaya egemen olduğu sürece, çok güçlü bir faktör idiler. Adeta Batılı sıradan insanların gözleriyle gördükleri İslâm dünyasının yaşamakta olduğu trajedilerle Batı'nın kendi içindeki hakim Batılı paradigmanın zayıflaması, 'liberal' Batı'ya yönelmiş Müslüman düşünürlerin etkisinde bir azalma meydana getirmiştir. Bu eğilim, özellikle Arap-İsrail meselesindeki güçler var olmaya devam ettiği müddetçe sürecek gibi görünmektedir.

Bununla birlikte, Marks'ı Locke'un yerine, sosyalizmin bazı türlerini Batı kapitalizminin yerine ikame eden bir Üçüncü Dünya kahramanı ve bir "ayaklar altında ezilmiş yığınlar" önderi gibi görünmeye çalışan ikinci tip modernist, her ne kadar İslâm dünyasına sonradan gelen bir tip olsa da, etkisini giderek artırmaktadır. Bu etkinin İslâm dünyasının birçok bölgesinde, hem İslâm dünyası içindeki, hem de dışındaki bazı kaynaklar tarafından maddi ve mali bakımdan desteklenerek artırıldığını düşünmek için her türlü neden vardır. Ve bu güç ancak, geleneksel müslüman düşünürler gizli Marksizmin bu tür önde gelen doktrinleriyle, genellikle çok sayıda çağdaş müslümanın yaptığı gibi onun açıklarını bulmak ve ikinci dereceden bazı fikirlerini reddetmekten çok (mesela Allame S.M.H. Tabatabai'nin *Gerçekçilik Felsefesinin İlkeleri* adlı eserinde görüldüğü gibi) hesaplaşmaya kalkışılırsa zayıflayacaktır.

Mehdicilik (messianism), İslâm'da daima var olmuş ve İslâm ümmeti ne zaman kendi değer ve anlam dünyasını bir tehlike içerisinde hissetse, ortaya çıkmıştır. İslâm dünyasının 19. yüzyılda Avrupalılar tarafından istilası, Batı Afrika'dan Sudan'a, İran'dan Hindistan'a kadar uzanan bu tür bir mehdicilik dalgasının doğmasına yol açmıştır. Bu dalga İran'daki *Bab* kadar Sudan'daki *Mehdi*'yi de ortaya çıkaran farklı yapılar bağlamında farklı şekiller almıştır. Fakat olayın esası hemen her yerde aynıdır. Bu esas, Mehdi ya da Mehdi'nin Allah ve O'nun Ka-

inattaki Vekilleriyle doğrudan temas halindeki temsilcisi olduğunu öne süren; Allah'ın tarihe ilahi müdahalesini simgeleyen karizmatik bir şahsiyetin zuhurudur. Son birkaç yıl içerisinde, bu tip dinî olaylarda yeniden bir canlanma gözlenmiştir. 1978'de İran'daki ayaklanmaların ilk safhaları ve Vehhabilik'le karışık mehdici (messianic) eğilimler içeren 1979 Mekke Harem-i Şerif baskını, kesinlikle mehdîci bir boyuta sahiptirler. Kuzey Nijerya'daki son mehdici hareketler de bu bağlamda değerlendirilebilir.

Mehdiciliğin bu tür şekillerinin gelecekte de varolacağını düşünmek için pek çok sebep mevcuttur. Bir milyar insan, gerçekleştirme hakkına sahip olduklarına inandıkları hedeflere ulaşamayıp günbegün daha fazla hüsrana uğradığı için, herhangi bir reaksiyon, sosyo-politik bir patlama veya ayaklanma şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte olası bir başka reaksiyon, zaferin Allah'ın yardımıyla, fakat mevcut düzenin yıkılması esasına dayalı olarak gerçekleşeceğini vadeden bir mehdiciliktir. Mehdicilik düpedüz "devrimci" bir karaktere sahiptir. Geleneksel müslümanların, yalnızca kıyametten hemen önce gelecek olan Mehdi'nin yeryüzünde İlahi Düzen'in tesisini amaçlayan gerçek bir dinî devrim yapabileceğine inanmalarının nedeni budur. Yaşanılan dünya daha tehlikeli bir yer olduğu sürece ve özellikle Müslüman toplumlar kendi varlıklarını, dört bir taraftan yabancı güçlerin tehdidi altında gördükleri sürece, bir mehdilik dalgası, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in ahir zaman alametleri hakkındaki bazı sözlerine uygun olarak mutlaka kabaracak ve yükselecektir.

Önceki bölümlerde işaret edildiği üzere, fundamentalizm teriminin gazeteciler ve düşünürlerce İslâm dünyasındaki farklı ve çok sayıda fenomene ve İslâm düşünce akımlarına atfen kullanılması, çok talihsiz ve yanlış yöne sevkedici bir durumdur; çünkü 'fundamentalizm' terimi, tümüyle farklı çağrışımlara sahip bulunduğu Hıristiyanlıktan alınmıştır. Hıristiyan dinî çevrelerde ve özellikle Amerika'da fundamentalizm, İncil'in daha dar ve literalist bir yorumu ve geleneksel Hıristiyan ahlakı üzerinde güçlü bir vurguyla birlikte, Protestanlığın muhafazakar, genellikle de anti-modernist biçimlerine atıfta bulunur. Her ne kadar İslâm düşüncesinin fazlasıyla zahirî ve fakat geleneksel akımlarından bazıları İngilizce'de genellikle anlaşıldığı üzere 'fundamentalizm'le bazı ortak özelliklere sahipse de, bu özelliklerin bugün İslâm'da fundamentalizm adı altında tasnif edilen fenomenlerin çoğuyla pek az ilgileri vardır. Bununla

birlikte, özellikle daha şedit anti-Batıcı ve 'devrimci' akımlarla terimin Hıristiyanî bağlamı arasında benzerlikten çok farklılıklar bulunmaktadır. Bu akımlar, görünüşteki Batı karşıtlığına rağmen, çeşitli İslâm dillerinde böyle bir terim bulunmadığı için özel bir bağlama sahip bu sözcüğü keşfederek kendilerini fundamentalist diye adlandırmaktadırlar.

Fransızca'da, *fundamentalizm*'in ihtiva ettiği anlamları dile getirmek için kullanılan *integrisme* terimi, hayatın tamamını dinleriyle bütünleştirmek, dinlerini de hayatın bütün veçhelerine nüfuz ettirmek isteyen gelenekçi Katolikler'in görüşlerine atıfta bulunduğundan, daha elverişli bir terim gibi görünüyor. Bu açıdan bakıldığında geleneksel İslâm'ın da *integriste* olduğu ve böyle olmaktan hiçbir zaman vazgeçmediği söylenebilir. Ancak terimi bugün İngilizce'de '*fundamentalizm*'e karşılık olarak kullanmak, onun anlamını tahrif etmek, '*fundamentalizm*'le geleneksel İslâm arasında açıkça varolan bir farkı; çağdaş İslâm ve onun gelecekteki temayülleriyle ilgili, bu tartışmada ve kitap boyunca üzerinde ısrarla durduğumuz bir ayrımı ortadan kaldırmak demektir. Bunlar bir yana, sadece *integrisme* ve 'fundamentalizm' terimlerinin kullanılması değil, aynı zamanda bu tür adlar altında birbirinden çok farklı fenomen ve temayüllerin tasnifi de İslâm'la ilgili mevcut incelemelerin çoğunu yanıltacak özelliğe sahiptir; ve "fundamentalist İslâm" adı verilen bu şeyin aslında bırakın geleneksel olmayı, karşı-gelenekçi; İslâm'ın, Kur'an vahyinin inişinden beri anlaşılıp uygulanagelen şekline, yani geleneksel İslâm'ın ruhuna ve lafzına aykırı olduğu gibi birtakım derin hakikatlerin örtülüp gizlenmesine yardım ve yataklık etmektedir.

Hem *Şeriat*'ı barışçı bir şekilde uygulamak suretiyle toplumu İslâmlaştırmayı ümit edenler, hem de her ideolojiyi ve hatta modern Avrupa tarihindeki devrimci hareketlerin tekniklerini bile İslâmî bir renge boyayıp kullanarak 'devrim'den sözedenler 'Fundamentalist' kategorisine dahil edilmektedir. Bu kategori içerisinde, İran'daki gibi 'ulema'nın yönetimi fikrine dayalı hareketlerle Libya'daki gibi pratik amaçlar uğruna 'ulema'nın etkisini ortadan kaldırmaya çalışanlar hareketler; Pakistan Cemaat-i İslâmi ve İhvan-ı Müslimin gibi birbirinden çok farklı teşkilatlarla Suudi Arabistan ve günümüz İran hükümetleri gibi birbirine taban tabana zıt siyasi yönetimler birarada anılmaktadır.

Yakın bir gelecekteki eğilimleri belirlemesi muhtemel güçleri daha iyi anlayabilmek için, Batılı araştırmacıların 'fundamentalist İslâm' dedikleri şeyle geleneksel İslâm arasında bir ayırım yapmak elzemdir.

'Fundamentalist' diye nitelenen hareketlerin ortak olarak sahip bulundukları şey, Batı kültürünün şiddetli saldırısı karşısında kültürel ve dini bir hüsran ile İslâmî kimliklerini yeniden vurgulamalarıdır. Ancak ortaklık bu noktada biter; çünkü amaçlarına ulaşmaya çalışırlarken bazıları Batı'dan aldıkları devrimci 'argo'ya başvururken; diğer bir kısmı, İslâm'ın artık erişilemez durumdaki asli saflığı adına bütün bir İslâm düşünce ve maneviyat geleneğini ortadan kaldıran, püriten ve rasyonalistik bir yorumdan medet umarlar. İlk grup, bütün tezahürlerine rağmen yapısı ve yöntemleri bakımından karşı-gelenekçi iken; ikinci grup, İslâm geleneğini kavranyış ve değerlendirme açısından sınırlı olmakla birlikte, hiç değilse geleneğin bir bölümünü, yani geleneksel İslâm'a en yakın 'fundamentalizm' unsuru olan *Şeriat*'ı kabul eder. Dahası, 'fundamentalist' diye anılan hareketlerin bir çoğunda solcu ideoloji, Batılılaşmış müslümanların bir önceki kuşağı tarafından taklit edilen klasik ve liberal okulların yerine ikame edilmiştir sadece. Bu hareketlerin bir çoğuna, barış, sükun, uyum ve İslâm'ın genellikle başlangıçtan itibaren hakiki özelliklerini karakterize eden ve hem Kur'an'a hem de Peygamber (s.a.v.)'in şahsiyetine sinmiş bulunan objektiflik yerine, intikamcı bir düşmanlık, daimi bir fesat ve kör bir şiddet hakimdir. İslâm'a tarihteki gücünü iade etmeye çalışırken, İslâm'ın bizzat kendi tabiatını çirkinleştirirler. Gerçekte, İslâm'ın hakiki bir yeniden canlanışı; birçok alanda vuku bulma eğilimindeki bir uyanış olmaktan çok, Marksizm de dahil, modern Batı'nın fazlasıyla olumsuz ve maneviyatı tahrip edici bazı yönlerini benimsemiş olan hareketler, İslâm dininin dilini ve bazı popüler sembollerini kullanırlar. Dahası, 'dinî cehd' adı altında, İslâm dünyasının gerçekten karşılaştığı problemler ve tehlikeler konusundaki bütün fikri çabalara ve mantıki tartışmalara kapılarını kapatırlar.

İslâm dünyasının ümit ve iştiyakları, mevcut olayları yaratan güçlerce kırılmaya devam ettikçe, söz konusu 'fundamentalist' hareketlerin devrimci tipinin de faaliyetlerini sürdüreceğine, hatta giderek yayılacağına şüphe yoktur. Bu hareketlerin bir çoğunun yalnızca iç güçler tarafından değil, aynı zamanda onlara kendi menfaatleri için destek sağlayan hem Komünist dünyanın, hem de Batı'nın kendi içindeki belirli güçler tarafından da beslendiği unutulmamalıdır. Bununla birlikte bu tür ideolojiler, vaadettikleri hedeflere ulaşamadıkları takdirde uzun süre yaşamayamazlar. İslâm, İslâm dünyasında hâlâ kendi adını kullanan bütün hareket ve ideolojilerin İslâmlığını uzun vadede yargılayabilecek

kadar güçlüdür. Ümmetin dinî vicdanı tarafından gerçekleştirilecek bu testin sağlamlığı, zaman içerisinde İslâmi ideoloji'den sözeden bütün hareketler, güçler ve yönetimler tarafından kuvvetle hissedilecektir. Bu tür güçlerin müslümanlar tarafından sınanıp elemeye tabi tutulmasının aktüel siyasi etkileri ne olursa olsun, İslâm toplumunda dini düşünce düzeyinde, günümüzde 'fundamentalist' diye adlandırılan bütün bu hareketler konusunda güçlü bir bilincin bulunduğu muhakkaktır. İdeoloji, Arapça ve Farsça'ya tercüme edilemeyecek ölçüde Batılı bir kavramdır. İslâm'ın kendisi bir kez, her şeyi şamil bir din olarak değil, daha çok modern anlamda belirli bir hareket veya rejimin ideolojik bir payandası ya da mevzubahis hareket veya rejime hizmet eden bir ideoloji olarak yorumlandı mı, o zaman bu hareket veya rejimin başarısızlığı, İslâm'ın kendisine de yansıyacak demektir. Bu durumda insanlar ya imanlarını kaybedecekler veyahut kendilerini İslâmî diye takdim eden güçlerin tabiatını sorgulamaya başlayacaklardır. Tabi her iki eğilimin de, 'fundamentalist' hareketlerin fiilî güçlerini kullanabildikleri ve insanların gündelik hayatlarını etkileyebildikleri ölçüde meydana geleceği açıktır.

Nihayet sıra, yukarıda ifade ettiğimiz gibi yanlış olarak 'fundamentalizm' ile karıştırılan geleneksel İslâm'ın kendisine geldi. Modernizmin dalgalarına, püriten tepkilere, mehdiciliğe, şiddete dayalı ve devrimci ya da teolojik bakımdan sınırlı 'fundamentalizm' türlerine rağmen, geleneksel İslâm yaşamaya devam etmektedir. Çok sayıda müslüman, Avrupa sömürgeciliği tecrübesine, İslâm dünyasında belirli bir seviyede ortaya çıkan çöküşe (dekadans) (18. yüzyılda kayda değer hale gelmiş ve 19. yüzyılda artmıştır), birçok müslüman ülkenin yüzyüze geldiği sürekli politik karışıklıklara ve sayısız ekonomik probleme rağmen, hâlâ *Şeriat*'la denge içinde; İslâm maneviyatının bir ölçüde varlığını sürdürdüğü bir dünyada yaşamaktadır. Şeriat yorumcularının çoğu, hâlâ geleneksel "ulema'dandır. Tarikatlar, ölmek şöyle dursun, derunî bir canlılığa sahiptirler ve bu tarikatlar içinde birkaç manevi üstad da bulunabilmektedir. Yine geleneksel akli ve dinî ilimler, her şeye rağmen ölmemişlerdir. Dahası, zikredildiği üzere, son yıllarda İslâm geleneğinin bütününe bağlı olan ve bu geleneği savunan, fakat aynı zamanda kör bir inanç ya da basit bir slogana ve retoriğe başvurmaktan çok Batı dünyasını derinliğine bilen ve modern dünyanın ortaya çıkardığı problemlere İslâmî perspektiften fikrî cevaplar verebilen (ve bunun için kendilerine gelenekselci [traditionalist] denilen) yeni bir araştırmacılar ve düşünürler sınıfı ortaya çıkmıştır.

İslâm geleneği yapısı itibarıyla, özellikle insanla Allah arasındaki doğrudan bağlantıya ve merkezi bir dinî otorite eksikliğine yaptığı vurguyla birlikte, günümüz dünyasında ayakta kalabilmek için azamî bir korumayı ihtiva ettiğinden, Geleneksel İslâm gelecekte de yaşayacaktır. Üstelik, son zamanlarda ortaya çıkan, aynı zamanda modern dünyanın düşünce okullarından, biliminden ve felsefesinden tamamiyle haberdar geleneksel müslüman araştırmacı ve düşünürler sınıfının giderek güçlendiği ve daha da güçleneceği muhakkaktır. Dahası bu eğilim, İslâm düşünce geleneğinin tam desteği olmaksızın İslâm toplumunu, bilgiyi ve eğitimi İslâmîleştirmek amacıyla 'fundamentalist' kamp içinde yeralan çeşitli gruplarca gerçekleştirilen girişimler sonuçsuz kaldıkça, yayılmaya devam edecek gibi görünmektedir. Geleneksel hayatın niteliğindeki çürüme muhtemelen sürecektir; ancak geleneksel İslâm çeşitli veçheleriyle muhakkak yaşayacak ve nihai noktada İslâmi bir karakter iddiasında bulunan bütün bu uyanış ve canlanmaların nasıl bir şekil alması gerektiğinin ölçüsünü ve hükmünü tayin edecektir.

İslâm dünyasının Sünni kısmında hakim kelam mezhebi, yüzyıllarca bilginin inanca bağımlı kılındığı, aşağı yukarı *fideist* bir tutumla sonuçlanan ve her şeyi şamil (külli) iradeciliğe (voluntarism) dayanan Eş'arilik olmuştur. Üstelik Vehhabilik, Selefiyye vb. hareketlerin doğuşu, handiyse bu temayülün daha da güçlenmesine yardımcı olmuştur. Hatta egemen kelam (okulunun) İslâm geleneğinin fikrî veçhelerine çok daha fazla katkıda bulunduğu Şiî dünyasında bile *ahbari-usüli* (muhaddis ve kelamcıların) tartışmaları ve Safevî döneminin sonunda zahirî unsurun hakimiyeti, geleneksel olarak 'aklî ilimler' (*el-ulümu'l-akliyye*) denilen ilimlerin belli bir ölçüde onları gölgede kalmasına yol açmıştır. Bu yüzden İslâm düşünürleri, modern dünyanın özellikle fikrî ve rasyonel meydan okumaları karşısında, ya fanatizme dayalı bir muhalefete ya da tek başına imanın hissi boyutuna sığınmak mecburiyetinde kalmış; Batı karşısında imana sığındıklarında (yani fideist bir tutum takındıklarında) ise, özellikle İran ve Hindistan gibi, aklî ilimlerin yoğun olarak işlendiği bazı merkezler faal olmasına rağmen, umarsız bir perspektifi benimsemişlerdir. Sonuç, Moğol İstilası'nın tersine, modern Batı'nın İslâm'a temel meydan okuması (sömürge dönemi sonrasında kesinlikle askeri bir boyut bulunmakla birlikte) başlangıçta askeri bir mahiyet taşımadığı için, yine de bir felaket olmayabilirdi. Aslında bu karşılaşma, İslâm'la Hinduizm'in karşılaşmasında görüldüğü gibi, önce-

leri dini bir mahiyet de taşımıyordu. Meydan okuma daha çok fikri konularla ilişkiliydi ve kendi tabiatına uygun bir tepkiyi gerektiriyordu; oysa son zamanlara gelinceye kadar İslâm dünyasının tepkisi, İslâm'ın ilk yüzyıllarda Yunan ve İskenderiye ilimleri ve öğretim sistemi karşısındaki tepkisi gibi değildi. İslâm'ın dini ilimler dünyası İbn Sinalarını, Birunîlerini, hatta Gazalîlerini bile yetiştiremedi. Tepkiler genellikle dini öğretim merkezlerinde egemen olan fideizm ve iradecilik şeklinde ortaya çıktı.

Son birkaç yıldır İslâm düşünürleri bu problemle daha çok yüzyüze gelmeye ve Batı'nın yalnızca sosyal meydan okumalarıyla değil, aynı zamanda fikri ve kültürel meydan okumalarıyla da uzlaşmaya başladılar. İslâm dünyasındaki çok sayıda otorite, eğitim sisteminin yeniden İslâmîleştirilmesinin ve modern bilimlerin İslâmi dünya görüşüyle bütünleştirilmesinin öneminin farkına vardı. Bu meselelerle ilgili birçok eğitici konferans düzenlendi ve gelecekte de sürdürülmesi planlandı. Bu eğilimin önümüzdeki yıllarda da devam edeceği ve ivmesini kolay kolay kaybetmeyeceği kesindir. Pek muhtemeldir ki bu teşebbüsler çeşitli İslâm ülkelerinde, günümüzde çoğu İslâm ülkesine hakim olan birbiriyle çatışan ikili eğitim sistemi (geleneksel İslâmi ve modern eğitim sistemleri) yerine ikame edilecek tek bir eğitim sistemi tesis etmek üzere devam edecektir. Aynı şekilde beşeri bilimlerden sosyal ve hatta tabiat bilimlerine kadar çeşitli bilimleri "İslâmîleştirme" çabaları da giderek yaygınlaşacağa benziyor.

Ana problem ister yalnızca İslâm geleneğinin bir boyutundan, yani *Şeriat*'tan yararlanılırken diğer boyutların görmezlikten gelinmesi, ister İslâm'ın bütünsel fikri ve manevi geleneğinden faydalanılması olsun, böyle bir teşebbüsün gerçekleşmesi mümkündür. Gerçekte insanın, kendisini yalnızca şer'i ilimler ve Kur'an'ın lafzi anlamıyla sınırlayarak ya da takvayı -bu takva ne kadar samimi olursa olsun- fikri cevap yerine ikame ederek, tabiat bilimlerini İslâmî perspektifle bütünleştirmesi mümkün müdür? Günümüzde eğitimi ve bilimleri İslâmileştirme çabasında sahnede iki güç yer almakladır. Birisi, 'fundamentalizm'le sıkı sıkıya alakalıdır ve bu sürecin başarısını, doğrudan doğruya Şeriat'ın top-

---

(*) Fideizm : Tek başına imana tevekkül, sadece imana bel bağlama anlayışı. Dinî ve felsefi hakikatlerin, akıl kötülenerek yalnızca imana tevekkülle aranması. (çev.)

lumda yeniden tesis edilmesine bağlar. Bu grup, aşağı yukarı İslâm'ın bütün fikrî ve manevi geleneğinin reddine dayalı; 19. yüzyılın sözde reform hareketlerine dönen püriten rasyonalistik bir eğilimle birlikte külli iradeci -fideist- bir yol izler.

İkinci grup ise, -ki bu grup 'fundamentalist' değil, gelenekselcidir- aynı İslâmileştirme amacını, modern dünyanın geleneksel ilkeler temelinde derin bir biçimde eleştirildiği İslâmi entelektüel gelenek aracılığıyla gerçekleştirmek ister;. Birinci grupla *Şeriat*'ın yürürlüğe konulması konusunda uyuşurken; modern dünyadan gelen fikri meydan okumalara sadece ve sadece, herşeyden önce bu meydan okumaların yapısını derinliğine kavrayarak; ikinci olarak da İslâm'ın kutsal evrenine ters düşen söz konusu meydan okumalara karşı İslâm geleneğinin fikri ilkelerini koyarak cevap verileceğine inanır. Bu ikinci grup ayrıca, modernizmin meydan okuyuşuna, İslâm'ın fikri ve manevî geleneği bütünüyle canlandırılarak ihya edilmedikçe cevap verilemeyeceğini kabul eder; sekülerleşmiş ve anti-gelenekçi güçlerinin saldırılarının bir sonucu olarak dinin zahiri duvarında ortaya çıkan kimi çatlakların, ancak dinin manevi, deruni ve batini veçheleri marifetiyle tamir edebileceğini savunur. İslâm da bu kaidenin dışında değildir.

Fikirleri ve hedefleriyle bu grupların her ikisinin de yakın gelecekte varlıklarını korumaya devam edecekleri muhakkaktır. Dahası, her iki ekolün ulaştığı başarının derecesi, İslâm kelamıyla dinî düşüncenin bizatihi kendi rotasını etkileyecektir. Gayet tabii, her iki grubun eğitimle ilgili hedefiyle çatışan sekülerleştirici güçler birçok ülkede canlı ve aktiftirler ve bu alandaki bazı olayları, hiç değilse bazı büyük İslâm ülkelerinde sezilebilir ölçüde etkileyecekleri kesindir. Onların eğitim kanalları vasıtasıyla İslâm düşüncesi üzerindeki etkileri, kesinlikle yukarda zikredilen iki grubun etkisinden daha az olacaktır. Eğitim teorisi ve uygulamasında sekülerístlerin daha görülebilir şekilde etkili olmaları, İslâm dünyasındaki mevcut ikili eğitim sisteminin (bütünleşmiş bir sosyal düzen yaratmada kendi vatandaşlarından kopuk ve onların en önemli meselelerine karşı çıkan bir eğitim sisteminin) devam etmesine yardımcı olacak gibi görünmektedir.

Bu alanda, eğitim sistemini İslâmîleştirmek arzusunda olanlar bile, sık sık asırlık 'modern' eğitim kurumlarını tamamıyla bir kenara atma istekleriyle eğitim sisteminin daha ileri seviyede sekülerleştirilmesine istemeyerek de olsa katkıda bulunmaktadırlar; ki söz konusu köklü ku-

rumlarda eğitim veren pek çok dindar müslüman nesli, geleneksel okullarla yeni okullar arasında bir nevi köprü kurmaya çalıştılar ve hatta Arapça ve Farsça gibi dillerin klasik İslâmi ilim lügatini, çağdaş bilimsel disiplinleri ifade edecek bir kalıba dökmeyi denediler. Önümüzdeki yıllarda, mevcut eğitim kurumlarını İslâmileştirmek, bu suretle geçen yüzyıldaki müslüman alim ve düşünürleri yetiştiren çok sayıda çabaya rağmen bugün hakim olan ikili eğitim çatışmasını ortadan kaldırmak isteyenlerle, İslâmî tabiatlı "yeni" model kurumları adı altında mevcut modern kurumları tamamen ortadan kaldırmak isteyenler arasında bir sürtüşme yaşanacak gibi görünmektedir. Günümüz İslâm dünyasında İslâmi üniversiteler kurma çabaları ve bunların özellikle dinî disiplinler (Fıkıh ve Tefsîr) dışındaki küçük başarıları muazzam engellerle karşı karşıya geldiğinde, İslâm düşüncesi ve İslâm dünyasının geleceği açısından yüklenilen görevin büyüklüğü ve eğitim ve bilimlerde hâlâ devam eden İslâmîleştirme sürecinin önemi çok daha iyi anlaşılacaktır. Bu anlamda, İslâm dünyasının tek bir varlık olduğu şuurunun giderek artacağı söylenebilir. Hem gelenekselciler hem de 'fundamentalist'ler, her ne kadar farklı şekillerde gerçekleştirmeyi düşünüyorlarsa da, İslâm dünyasının birliği idealini paylaşırlar. Diğer taraftan Mehdicilik de, bakış açısının ve programının temel parçası olarak, İslâm dünyasının birleştirilmesi idealine sahiptir. Hadis'e göre, Ahir Zaman'da İslâm dünyasını yeniden birleştirecek olan Mehdi'dir. Güçlü bir İslâmî ethos bilincinin doğuşu ve Batı'nın şiddetli saldırısı karşısındaki reaksiyonlar, gerçekten İslâm dünyasının birliğini hemen her renk ve itikattaki politik ve dini güçler için -gayet tabii laikler dışında- bir düstur haline getirmiştir. Bu güçlü İslâmî duygu aynı zamanda, bu birliğin yaratılmasından başka bir politik gayeleri bulunmayan ve fakat çabaları çoğunlukla İslâm dünyasının daha da zayıflatılmasından başka bir işe yaramayan kimi 'fundamentalist' güçler ve yerleşik rejimler tarafından manipüle edilmektedir. Bu birliği gerçekleştirme arzusu, dinî çevrelerde Sünnîlik ve Şiilik arasında daha iyi bir uzlaşma ve daha sıkı bir işbirliği eğilimi şeklinde tezahür etmiştir. Yirmi otuz yıllık geçmişi olan ve bir kuşak önce, daha sonra Oniki İmam Şiiliği (Caferi) fıkhının Ortodoks okullarından biri olarak düşünülen Ezher Üniversitesi'nin rektörlüğünü yapan Şeyh Şeltut tarafından bir deklarasyonla dikkat çekilen bu eğilimin, devam edeceği kesindir. Keza Sünni ve Şiî düşünürler arasındaki dahili diyalog pek muhtemelen fıkhî, kelamî ve felsefî seviyelerde de giderek

yoğunluk kazanacaktır. Bu dinî gelişmelere paralel olarak, yine de Sünni-Şii farklılıklarının politik kullanımı yalnızca devam etmekle kalmamakta, aynı zamanda İslâmi bir grup veya rejim tarafından diğer grup ve rejime karşı, politik bir araç olarak kullanıldığı ölçüde şiddetlenmektedir. Bu ayrılıklar aynı zamanda, kazançlarını, İslâm dünyasının zayıflığından ve onda, düzensizlik ve kaos yaratmaktan -açık bir savaştan sözetmiyoruz- kotaran bütün dış güçler için ideal bir fırsat yaratmaktadır. Bir yandan İslâm düşünürleri ve her iki kamptaki geleneksel "ulema" arasındaki kelamî ve fikri meselelerde diyalog giderek artarken, bir yandan da, geçtiğimiz dönemlerde yaşanan Sünni-Şii ayrılıklarıyla ilgili karışıklıklar ve hatta savaşlar, İslâm dünyasının bilhassa merkezi bölgelerinde yer alan güçler varlığını sürdürdükçe, sürecek gibi görünmektedir. Bu güçlü "birleşme" arzusuna ve Kur'an'da zikredildiği üzere İslâm toplumlarının tek bir toplum ve ümmet oldukları bilincine mukabil, yalnızca Fransız Devrimi'nden çıkarıldığı şekliyle seküler anlamda bir milliyetçilik veya onun çeşitli biçimlerinin ya da etnik bölgeciliğin gücü değil, fakat aynı zamanda ılımlı bir "İslâm milliyetçiliği" de ortaya çıkmış; 19. yüzyıldan itibaren, Arap Milliyetçiliği, Türk Milliyetçiliği, İran Milliyetçiliği vb. güçler Ortadoğu'da son derece güçlü bir hal almışlardır. Bugün İslâm dünyasının politik birliği adı altındaki bu tür güçlere muhalif devrimci, pan-İslâmist hareketler vardır. Rekabet halindeki bu iki güç, önümüzdeki yıllarda birbiriyle kesinlikle sürtüşmeye girecektir. İslâm'ın birliğine inanan bu güçlerin, Hadis'e göre Mehdi tarafından, çeşitli İslâm milletleri ve halkları arasında ekonomik ve politik alanlardan kültür alanına dek birçok alanda işbirliği, iletişim ve mübadele düzeyinde gerçekleştirilecek olan hedefe ulaşmada başarı göstereceklerini düşünmek güçtür. Yine de milliyetçi güçler muhtemelen ortadan yok olmayacaklardır. Gerçekten de günümüzde daha mahalli milliyetçilik akımlarını güçlendirme eğilimleri vardır ki, eğer başarı kazanırlarsa, bu eğilimler sadece İslâm dünyasının birliğini engellemekle kalmayacak; aynı zamanda bu dünyayı dış güçlerin ellerinde günümüzdekinden çok daha kolay manipüle edilebilecek küçük, güçsüz devletlere dönüştürecektir.

Bununla birlikte dikkate alınması gereken; meşhur, 'Millet sevgisi imandandır' hadisindeki anlamıyla geleneksel "İslâm milliyetçiliği" adı verilebilecek bir üçüncü güç vardır. Araplar, Fransız Devrimi'nden çok önceleri de, her ne kadar bir Arap Tanca'dan yola çıkarak hiçbir güçlük-

le karşılaşmaksızın Delhi'ye yerleşebiliyor veya bir İranlı İstanbul veya Haydarabad'a göçerek orayı kendine ikinci bir yurt yapabiliyor idiyse de, İranlı veya Türk (veya başka bir şey) olmadıklarının bilincindeydiler. Birçok analizci, bu bir Mısırlı'nın Mısırlı olma bilincini veya bir İranlı'nın İranlı olma bilincini milliyetçiliğin daha sonraki Avrupalı biçimiyle karıştırır. Bütün İslâm dünyasını kuşatan tek bir İslâm devleti ütopyası ile daima düşmanlık ve rekabet sonucu içten zayıflamaya devam eden küçük savaşçı devlet uçları arasında, tekrar, gelecekteki İslâm dünyasının Araplar, İranlılar ve Türkler gibi büyük toplumları ve kültürel bölgeleri içine alan politik birimlere ayrılmakla birlikte kültüre, Şeriat'a, fikri hayata vb. dayalı bir tür İslâmi siyasi düşünceyle kurulacağı yönünde bir eğilimin doğma ihtimali düşünülebilir. Kaos halindeki bir dünyada; politik faktörlerin böylesine farklı, insanın böylesine kaygan bir zeminde olduğu bir alandaki temayülleri tahmin etmek elbette zordur. Fakat şurası kesin ki, geleneksel anlamda vatanseverlikle birleşmiş dini duygular, mümkün olduğunca müfrit milliyetçilik ve ırkçılıkla karıştırılmamalıdır.

İslâm'ın modern dünya karşısındaki direnişi diye adlandırılan şeyin gelecek yıllarda da devam edeceği; ancak muhtemelen mevcut formlarına ilaveten yeni şekiller alacağı şüphesizdir. İslâm adını kullanan politik ayaklanmalar, İslâmî güçlerin bütün eylem özgürlüklerini kullanamadıkları; bunun yerine dış güçlerin hem bu tür güçleri hem de muhtemelen birtakım fikirlere ve fanatizme dayalı diğer reaksiyonları manipüle edebilecekleri bir dünyada vuku bulacaktır. Canlanmaya çalışan mevcut güçler, Batı mimarisini taklit eden binalarda ikamet eden, modern şehirleşme fikirlerine göre dizayn edilmiş caddelerde yürüyen temsilcileriyle birlikte Batı'ya saldırmak için radyo ve televizyonu kullanırken; diğer güçler, belki de sanki dinle hiçbir ilişkileri yokmuşçasına, İslâm dünyasının körü körüne kopya ettiği ve saldırdıkları medeniyetin ürünü olan şehir gelişimiyle ilgili sosyal teorilere ve düşüncelere, bilim ve teknolojiye talip ve tabi olacaklardır. Muhtemelen modernizmle sanat, mimari, edebiyat, bilim ve felsefe alanlarında her zamankinden daha büyük bir mücadele yaşanacaktır. Son dönemlerde İslâm mimarisi ve şehir planlamasının olduğu kadar sanat ve zanaatlarının ihyasına da duyulan ilgi, fikri ve manevi İslâm geleneğinin ihyasını tamamlayan bu önemli eğilimin bir işaretidir. Ve belki de tarih-yazıcılığı, sosyal bilimler, dil, din, edebiyat, sanat ve bilim ile

karşılaştırmalı dinler alanlarında, doğrudan doğruya fikri bir savaş gerçekleşecektir. Dahası, söz konusu fikir savaşı, İslâm'ın kendi dinî düşüncesini ve müslüman zihniyetini, ve dolayısıyle İslâm dünyasında ortaya çıkacak olayların istikametini de etkileyecektir. Çeşitli mehdicilik ve 'fundamentalizm' dalgaları, realitede Mehdi gelinceye kadar İslâm dünyasının problemlerini çözmekte başarısız kaldıkça ve şimdiye kadarki modernizm tipleri, bizzat Batı uygarlığı bunalımlarla karşı karşıya kalıp iflas ettikçe, İslâm dünyasındaki ana gerçeklik pek muhtemeldir ki savaş olacaktır; ve bu, yalnız geleneksel İslâm'la sekülerizm ve modernizm arasında değil, geleneksel İslâm'la İslâm görüntüsü veren çeşitli karşı-gelenekçi ve solcu ideolojiler arasında cereyan eden bir savaş olacaktır. Hıristiyanlık örneğinde de apaçık görüldüğü üzere, dine muhalif güçlerin artık sadece din kalesinin dışında faaliyet göstererek değil, aynı zamanda bu kalenin içine sızarak, dinî bir maskeyle onu içerden yıkmaya çalıştıkları gerçeği, 20. yüzyılın realitelerinden biridir. Cemaleddin Afgani'nin, materyalist ve agnostik olduğu için modern Batı'ya karşı *Refutation of the Materialists* (Tabiatçılara Reddiye) adlı eserini yazdığı ya da Ezher ulemasının, Allahsız olduğu için komünizme saldırdıkları dönem ile, geleneksel müslümanların, komünist dünyanın bütün illetlerini kabullenen ancak aynı zamanda kendilerini 'İslâmi' diye takdim edenlerle cebelleştiği son dönem arasında büyük bir fark vardır. İslâm dünyasında geleceğin asıl savaşı, pek muhtemelen bu iki güç arasında cereyan edecek ve temel mesele, İslâm'ın, onun adına konuşma iddiasında bulunan güçlerce içerden yıkılması olacaktır. Yine önümüzdeki yıllarda, İslâm'ı bir ideoloji olarak görenlerle, onu geleneksel anlamıyla din olarak yorumlayanlar ve İslâm toplumunu içten reforme ederek ahlak'ı ihya etmeye çalışanlarla, reformları sadece bir toplumun normlarını ve yapılarını dışardan cebren değiştirmek suretiyle gerçekleştirebileceklerini düşünenler arasındaki kavganın devam edeceği muhakkaktır. Safiyetini korumak maksadıyla dinin mukaddes isminin siyasi-ekonomik arenada kullanılmaması gerektiğine, onun mukaddes isminin bu alandaki birtakım güçlerce lekeleneceğine inananlar ve dinsiz kabul ettikleri (aslında hiç de öyle olmayan) insanlara karşı cephe alarak, İslâm'ı, toplumun her veçhesiyle harmanlamayı düşünenler olacaktır. Yine, değerli olan herşeyin İslâmi olduğu; hatta İslâmi ilimleri tevarüs ettiği için Batı'nın başarısının da "İslâmî" sayılacağı fikrinden hareketle başarıya ve genel-

likle duygusallığa dayalı bir İslâm fikrine sahip bulunanlarla, İslâm'ı kesinlikle modern Batı ve onun başarılarıyla özdeş kabul etmeyen ve sadece İslâm'a değil bütün İlahi dinlere muhalif olan modern dünyaya karşı Hıristiyanlık ve Musevilik dahil diğer bütün geleneksel dinleri İslâm'ın müttefiki olarak görenler arasında güçlü bir çatışma gözlenmeye devam edecektir.

Nihayet, İslâm geleneğini kendi bütünlüğü içerisinde ihya etmek isteyenlerle, İslâm'ın adını tamamen farklı yapıdaki düşüncelere hizmet etmesi için kullanarak ya da üzeri genellikle duygusal bir başarı efsanesiyle örtülen modern dünyaya yönelik bir aşağılık duygusunu suistimal ederek bu yeniden uyanış ihtimalini zayıflatanlar arasındaki mücadele devam edecektir. Bütün bu durumlarda, hiç değilse görünüşte, İslâm toplumunu ve onu ayakta tutan ahlaki normları yeniden canlandırma arzusu bulunacaktır. Söz konusu unsur ortak payda olarak kalacak; sadece bu tür bir ihya programının icra tarzı değil, fakat aynı zamanda sözü edilen tüm diğer politik ve fikri faktörlere ilişkin farklılıklar, muhtemelen hayatiyetini sürdürecektir.

Kur'an'ın beyan ettiği üzere, gelecek, sadece ve sadece Allah'ın yed-i kudretindedir. Yukarıda zikredilen bütün eğilimler mevcut ve yakın bir gelecekteki temayülleri yansıtıyor olabilirler; ancak İslâmî perspektiften bakıldığında, tarihte determinizm bulunmadığı için, sadece şimdilik geçerlidirler. Tek bir beklenmedik olay veya tek bir şahsiyetin ortaya çıkışı, İslâm dünyasını oluşturan güç ve temayüllerin bütün yapısını değiştirebilecektir. Kesin biçimde belirtilmesi gereken şey, zayıflamış olmasına rağmen İslâm geleneğinin hem dış hem de iç boyutlarıyla son derece canlı olduğu ve tarihinin bu noktasında, kendisine açıkça muhalif ya da geleneksel kisvesi altında gerçekte bambaşka bir yapıya sahip birtakım dahili ve harici güçlere tepkide bulunması gerektiğidir. Ne olursa olsun İslâm geleneğinin dirilişi, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in vadettiği üzere Kıyamet Günü'ne kadar yaşayacaktır. Yukarda zikredilen temayüllere gelince; hangisinin üste çıkacağını, dış dünyanın kapalı kapılar ardında bu eğilim ve yönelimleri manipüle etmek üzere ne tür planlar kurduğunu ve bu güçlerin İslâm dünyasının kendisini nasıl etkileyeceğini kesin bir şekilde ifade etmek mümkün değildir. Bu noktada yapılacak en iyi şey, konuyu geleneksel İslâm'ın bir vecizesiyle bitirmektir:

Vallahü a'lem. (En iyisini Allah bilir.) 338

İNDEKS

SEYYİD HÜSEYİN NASR

MODERN DÜNYADA GELENEKSEL İSLÂM



"Batılı çevrelerde İslam'a son yıllarda yoğun bir ilgi artışı görülmekteyse de bu, İslam'ın çeşitli vechelerinin daha iyi kavranmasına yardımcı olmaktan ziyade, karışıklığa yol açmıştır. Bazen de konunun kendisinden kaynaklanan duygusallık ve bazı kesimlerin İslam konusundaki araştırmalarına hakim olan çıkarlar, İslam'ın tahrif edilmesine sebebiyet vermiştir... Bu kitap, İslam konusunda yazdığımız diğer kitaplarda olduğu gibi, geleneksel İslam'ın ne olduğunu açıklamal ihtiyacına bird cevap olarak kaleme alınmıştır. Bu çalışmayla, halihazırda tartışılmakta olan çeşitli konularda geleneksel İslam'ın bakış açısını elimizden geldiğince yansıtarak, Batı'nın İslami konulardaki müktesebatına mütevazı bir katkıda bulunmaya çalıştık."

ISBN 975-574-018-X







